

BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

fondée en 1924

par Paul GRAINDOR et Henri GRÉGOIRE

Organe de la Société belge d'Études byzantines

TOME LIX
(1989)

*Publié avec l'aide financière du Ministère de l'Éducation Nationale
et de la Fondation Universitaire de Belgique*

BRUXELLES
BOULEVARD DE L'EMPEREUR, 4
1989

ON SOME ILLUSTRATIONS IN THE LECTIONARY, ATHOS, DIONYSIOU 587*

Of the surviving Byzantine gospel lectionaries, *Athos, Dionysiou Cod. 587* contains one of the most complex cycles of illustration (¹). In attempting to offer a partial explanation of the selection of miniatures found in this eleventh century manuscript, the models employed, the codex's destination and the depiction of liturgical celebrations have been examined (²). Yet several images within this

(*) This paper was originally presented in two parts at the Tenth and Eleventh Annual Byzantine Studies Conferences, Cincinnati, Ohio, in 1984 and Toronto, Ontario, in 1985. I wish to thank Prof. Anthony Cutler for reading this paper and for his helpful suggestions.

(1) S. PELEKANIDES, P. CHRISTOU, C. TSIOMIS and S. KADAS, *The Treasures of Mount Athos* (Athens, 1973), I, 162-219, 434-446, Figs. 189-277, provide brief descriptions of the miniatures and the relevant bibliography for the manuscript. Scriptural references are provided by the authors for images which directly correspond to their biblical sources. However, in the case where feast images and hagiographical portraits head certain gospel passages, and hence do not illustrate biblical verses, no identification of the lections is offered. A microfilm of *Athos, Dionysiou cod. 587* is available from the Patriarchal Institute for Patristic Studies, Blatadon Monastery, Thessalonike.

(2) K. WEITZMANN, "The Narrative and Liturgical Gospel Illustrations", in *New Testament Manuscript Studies*, eds. M. Parvis and A. Wikgren (Chicago, 1950 [reprinted in *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H. Kessler (Chicago, 1971)]), 151-174 and 215-219, publishes several miniatures belonging to *cod. 587* in order to compare them to a variety of possible sources drawn upon by illustrators of lectionaries. The author also suggests a date for the manuscript, c. 1059, and a destination, the Stoudios monastery of Constantinople. Both of these suggestions will be reconsidered in the present investigation *infra*; IDEM, "Byzantine Miniature and Icon Painting in the Eleventh Century", in *XIII Congrès international des études byzantines* (Oxford, 1967 [reprinted in *Studies*]), 207-224, in which the same opinions are set forth; IDEM, "An Imperial Lectionary in the Monastery of Dionysiu on Mount Athos. Its origins and Its Wanderings", in *Revue des études sud-est européennes*, 7 (1969) [reprinted in *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels* (London, 1980)], 239-253, where the older literature is provided. Here, the author not only expounds upon the discussion concerning both the manuscript's date and destination, but also deals with its later history. Only a

lectionary remain problematic since they appear to be at variance either with their accompanying texts or their calendral commemorations. Their relationship, however, can be properly understood when considered in conjunction with the rubrics of various Constantinopolitan liturgical typika; *Patmos cod.* 266, dating from the end of the ninth or beginning of the tenth century⁽³⁾, the tenth century typikon of the Great Church⁽⁴⁾, the eleventh century typikon of the Theotokos Evergetes monastery⁽⁵⁾, and with illustrations found in the marginal psalters⁽⁶⁾.

On fol. 12r of *Dionysiou cod.* 587 is the lection assigned by the typika for the Friday of Renewal Week, *John* 2:12-22, dealing with the cleansing of the Temple⁽⁷⁾. The incipit reads, "At that time Jesus went down to Capernaum, he and his mother and his disciples." Images of the Virgin, Christ, who forms the initial letter, and a group of disciples have been provided for this reading (Fig. 1). Though this lection does not designate any of the disciples by name, the miniaturist appears to have singled out Peter and John by placing them in front of the others. Peter, at the left with his arm extended, is identified by the usual

small number of the lectionary's miniatures, however, appear in the article. Although Weitzmann considers the importance of both the presence of liturgical elements within narrative scenes and the rendering of liturgical celebrations, A. CUTLER, Review of K. WEITZMANN, *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels in Byzantine Studies/Études Byzantines*, 12 (1985), 435-437, suggests the use of liturgical typika in order to further understand the illustrations in the great lectionaries such as *Dionysiou cod.* 587.

(3) A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgitseskich rukopisej* (Kiev, 1895), I, 1-152. Correcting earlier opinions concerning this typikon, J. MATEOS, *Le typicon de la grande église ms. Sainte-Croix no. 40, x* (Rome, 1962), I, VIII-XVIII, has shown that the rite is that of the Great Church adapted to the usage of a monastery outside the capital.

(4) MATEOS, *Typicon*, I and II (Rome, 1963).

(5) DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 256-655. Although this copy of the typikon (*Atheniensis B.N.* 788) is assigned to the twelfth century, the author of the work, Timothy, the successor to the founder of the monastery, lived during the middle of the eleventh century. Concerning the twelfth century date of the manuscript, see P. GAUTIER, "Le typicon de la Théotokos Évergétis", in *Revue des études byzantines*, 40 (1982), 5-13.

(6) For the recent study of the marginal psalters, see K. CORRIGAN, "The Ninth Century Byzantine Marginal Psalters: *Moscow, Historical Museum Cod.* 129; Mt. Athos, *Pantokrator* 61; Paris, *Bibliothèque Nationale Gr. 20*", Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1984.

(7) MATEOS, *Typicon*, II, 104; DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 139 and 563.

portrait type ; a head and beard full of short, curly white hair. John, at the right and holding a gospel book, is portrayed with an elongated head, high forehead and white beard. Usually, when the disciples are depicted as a group, Peter and Paul are awarded honorary positions as in the miniature on fol. 31r of the same lectionary for the feast of the Ascension, where they flank the Virgin. Yet, similar attention is given to Peter and John on fol. 5r, accompanying the reading for the Tuesday of Renewal Week. Here the lection is *Luke* 24: 12-35⁽⁸⁾ and begins, "At that time, Peter arose and ran into the sepulchre ; and stooping down, he beheld the linen clothes laid by themselves". The figure of Peter forms the initial letter while, to the right of the text, what appears to be the figure of John entering the tomb can be observed (Fig. 2). Nowhere in the pericope is John mentioned and the authors of *The Treasures of Mount Athos* have identified the figure at the right as Peter⁽⁹⁾ even though he has the portrait type of John. There are, however, several iconographic examples in which Peter and John are depicted together.

In the Theodore Psalter of 1066, a miniature portraying Christ addressing Peter and John with a group of men below, personifying the nations, is provided for *Psalms* 95:10, "Say among the nations that the Lord is King" (Fig. 3). All are identified by inscription. A similar arrangement is found illustrating *Psalms* 104:1, "O give thanks unto the Lord and call upon his name ; declare among the nations his works" (Fig. 4). Here, below the clipeate image of Christ, are found the personifications of the nations with the apostles, Peter and John. Again, all are identified by inscription. A possible explanation for the preference for John is ascertained by turning to the liturgical specification of the typika. In these, 8 May is designated as one of the feasts of John. For this commemoration, only the Patmos typikon refers to the encomium dedicated to John by Sophronios I of Jerusalem⁽¹⁰⁾. From this text, one is informed of John's august lineage. His mother, Salome, was one of the daughters of Joseph, the betrothed of the Virgin, and, therefore, Christ is an uncle to John. The typikon then presents the legend of the baptism of the apostles and of the Theo-

(8) MATEOS, *Typicon*, II, 100 ; DMITRIEVSKI, *Opisanie*, 138 and 562.

(9) PELEKANIDES *et al.*, *Treasures*, 164 and 435, Fig. 192.

(10) DMITRIEVSKI, *Opisanie*, 69.

tokos in which Peter and John baptized the Virgin (¹¹). In the ninth century, Theodore Stoudites distinguished John at the expense of the other disciples in his homily dedicated to the Apostle (¹²). He informs his listeners that even though Andrew was the first called, he was not called the beloved as was John, and even though Peter was asked to love more than all the others, John still took priority as the virgin disciple. It was John, Theodore recalls, who rested his head upon the Lord's breast at the Last Supper and dared to ask who the betrayer was when Peter would not.

As Dvornik has shown, the ninth century witnessed a growing concern for apostolicity with regard to the five patriarchates (¹³). At this time, more credence was lent to the Andrew legend concerning Constantinople's apostolic claims. Yet another tradition connected with this city was known, for, at the Synod of 861 where Ignatios was judged by the papal legates, the Patriarch responded, "I am also in possession of the throne of the Apostle John and of Andrew who was the first to be called Apostle" (¹⁴). This claim to John was based upon the 38th apocryphal canon of the First Ecumenical Synod of Nicaea in which the church of Ephesus, founded by John, was transferred to the jurisdiction of Constantinople (¹⁵).

It was not, however, until the mid-eleventh century conflict between Rome and Constantinople, the period of *Dionysiou cod.* 587, that John and his gospel were appealed to with even greater urgency in order to refute the Latins' use of azymes and their introduction of the *fllioque* into the Creed. In writing to Dominic, the archbishop of Grado, Peter of Antioch refers to the chronology of John's gospel

(11) *Ibid.* Though the typikon makes no reference to the text of *The Baptism of the Apostles and the Theotokos*, it does appear in Migne, *P.G.*, 87, cols. 3371-3372 as a fragment attached to Sophronios' literature. T. Shermann, *Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorum discipulorumque domini* (Leipzig, 1907), 160-161, includes the work in the Pseudo-Dorothean corpus.

(12) *P.G.*, cols. 784-785.

(13) F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, 1958), 223-264.

(14) *Ibid.*, 239. The translation is Dvornik's who quotes from the Latin extracts of the Synod preserved in Deusededit's collection of canons. See V. WOLF VON GLANVELL, *Die Kannonessammlung des Kardinals Deusededit* (Paderborn, 1905 [reprinted Aalen, 1967]), 603.

(15) *Ibid.*, 244. See J. MANSI, 2, col. 993.

regarding the day of the Last Supper⁽¹⁶⁾. Since the Evangelist relates that it occurred before the feast of Passover, the Patriarch concluded that only leavened bread is appropriate for the Eucharist and not the azymes of the Westerners. In a second letter⁽¹⁷⁾, Peter discusses the *flilioque* in which he writes that John's gospel most clearly teaches about the Holy Spirit. He quotes *John* 15:26, "But when the Comforter is come, whom I will send unto you from the Father, even the Spirit of truth, which proceedeth from the Father ..." Peter then asks who of the Orthodox can add to or subtract from this gospel. One can now understand his association with Peter in the lectionary when the text does not require his presence. It serves as an argument against Petrine prerogatives and the papacy.

A miniature unique to *cod.* 587 is that placed at the beginning of the lection for the first Sunday of Lent, depicting clerics in an ambo (Fig. 5). The gospel text is *John* 1:44-52⁽¹⁸⁾ in which Philip and Nathanael recognize Christ to be the Son of God and the fulfillment of Moses and the Law. The illustrations relating to the text, however, are diminished and relegated to the margins of the page while the liturgical scene, identified by Grabar as the reading of the *Synodikon* at the yearly commemoration of the Triumph of Orthodoxy in cathedral churches⁽¹⁹⁾, is framed and placed in a prominent position.

This pericope is associated with the defeat of Iconoclasm since the final restoration of images occurred on the first Sunday of Lent in 843⁽²⁰⁾. Although no mention of the commemoration is included in

(16) *P.G.*, 120, cols. 768-769.

(17) *Ibid.*, cols. 804-805.

(18) MATEOS, *Typicon*, II, 22 ; DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 116 and 520. Of these three typika, that of the Theotokos Evergetes is the only one which refers to the first Sunday of Lent as the Sunday of Orthodoxy.

(19) A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin : dossier archéologique* (Paris, 1957), 203, Fig. 142. This identification is also given by C. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church* (London, 1982), 162 but WEITZMANN, "Imperial Lectionary", 241, refers to it only as the Feast of Orthodoxy.

(20) J. GOUILLARD, "Le synodikon de l'Orthodoxie : édition et commentaire", in *Travaux et mémoires*, 2 (1967), 127. Elsewhere, 133-134, the author comments on how the earlier commemoration for the first Sunday of Lent was dedicated to the prophets, Moses and Samuel, and how with time, the introduction of the new feast superimposed new elements into the celebration. He further questions the "coincidence", 174, between the double commemoration since prophetic visions are regarded by the *Synodikon* as legitimate precursors to the Incarnation, the fundamental justification of religious images.

the rubrics of the first Sunday of Lent in the typika of the Great Church and that of the Patmos codex ⁽²¹⁾, it is known from chroniclers ⁽²²⁾ and the Book of Ceremonies ⁽²³⁾ that the feast was observed in Constantinople. These sources describe the procession between the church of the Virgin at Blachernae and Hagia Sophia in which the patriarch, clergy, monks and laity participated. Included in this ritual for the commemoration is the reading of the *Synodikon of Orthodoxy* ⁽²⁴⁾. Both Grumel ⁽²⁵⁾ and Gouillard ⁽²⁶⁾, however, observed the reading of the *Synodikon* is never cited in monastic typika and conclude that the text was proper only to the cathedral rite. This may be further supported by the statement in *De Cerimoniis* that the monks of the city joined the patriarchal procession from the church of the Blachernae to Hagia Sophia. In addition, it is known from the trial of Leo of Chalcedon, c. 1086 ⁽²⁷⁾, and therefore close to the period of *cod.* 587, that it was customary to read not only the *Synodikon of Orthodoxy* but also the *Synodikon* of the Seventh Ecumenical Synod from the ambo ⁽²⁸⁾. In the typikon of the Theotokos Evergetes monastery, for the Sunday of Orthodoxy, the *Synodikon* is not read but rather various patristic texts are prescribed for the orthros ⁽²⁹⁾.

Within the miniature itself, the text of the document held by the cleric is illegible ⁽³⁰⁾ and therefore one should refrain from Grabar's definitive identification of the scene. The situation is further complicated by the fact that an image which seems to reflect the setting of the

(21) For the discussion on the omission of the commemoration in these two typika, see MATEOS, *Typicon*, I, xii-xiv.

(22) JOSEPH GENESIOS, *Regum libri quattuor*, eds. A. Lesmüller-Werner and H. Thurn, CFHB (Berlin, 1978) 14, 60; THEOPHANES CONTINUATUS, *Chronographia*, ed. I. Bekker (Bonn, 1838), 23, 160 and LEO DIAKONOS, *Historia*, ed. B. Niebuhr (Bonn, 1828), 3, 102.

(23) CONSTANTINE PORPHYROGENNETOS, *Le livre des cérémonies*, ed. A. Vogt (Paris, 1935), I, 145-148, relates that the feast was observed at Hagia Sophia in the tenth century.

(24) GOUILLARD, "Synodikon", 13-14, cites different manuscripts which indicate the reading of the document at various points within the orthros or the liturgy.

(25) V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople* (Paris, 1936), I, Fasc. II, 53.

(26) GOUILLARD, "Synodikon", 12.

(27) GRUMEL, *Regestes*, 51, no. 425.

(28) *Ibid.*, 53; GOUILLARD, "Synodikon", 140 and *P.G.*, 127, col. 981.

(29) DMITRIEVSKI, *Opisanie*, 521.

(30) I am grateful to Prof. Ihor Ševčenko for confirming this observation.

Great Church is found in a lectionary traditionally assigned to a monastic destination⁽³¹⁾. Furthermore, the illustrator of *Dionysiou cod. 587* has chosen not to employ the models provided by some of the marginal psalters, which depict Patriarch Nikephoros dealing with the Iconoclasts, for verse 6 of *Psalms* 25 (Figs. 6 and 7)⁽³²⁾. It is possible that since this psalm is not part of the liturgical commemoration for the Sunday of Orthodoxy, the accompanying miniature failed to migrate into the lectionary. Since the historical events which precipitated the celebration of the victory over Iconoclasm were now two centuries removed, the illustrator preferred to render contemporary liturgical practices. This further supports both Weitzmann⁽³³⁾ and Walter⁽³⁴⁾, who recognized the importance of liturgical ceremony in eleventh century Byzantine imagery.

On fol. 123r of *cod. 587* is a marginal miniature depicting Christ and his disciples in a boat during a storm (Fig. 8) accompanying the lection for 26 October. The Patmos typikon⁽³⁵⁾ and that of the Great Church⁽³⁶⁾ both commemorate the great earthquake of 740 in

(31) WEITZMANN, "The Narrative and Liturgical Gospel Illustrations", 173 and IDEM, "Imperial Lectionary", 247-248.

(32) I. ŠEVČENKO, "The Anti-Iconoclastic Poem in the *Pantokrator* Psalter", in *Cahiers archéologiques*, 15 (1965), 58, n. 50, Fig. 76, holds that these miniatures in the Khludov and Theodore Psalters both depict the Iconoclastic Synod of 815 while DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs du moyen âge* (Paris, 1970), II, 24, 73 and 74, Pl. 17, Fig. 48, identifies that of the Theodore Psalter as illustrating a discussion held in the presence of Leo V which preceded the Synod as recorded by George Harmatolos. For the discussion on the corresponding miniature in the Pantokrator Psalter, in addition to Ševčenko's article, see S. DUFRENNE, *L'illustration des psautiers grecs du moyen âge* (Paris, 1966), I, 21-22, Pl. 2, Fol. 16r; PELEKANIDES *et al.*, *The Treasures of Mount Athos* (Athens, 1979), III, 134 and 267, Fig. 182 and CORRIGAN, "The Ninth Century Byzantine Marginal Psalters", 131-132 and 211-213.

(33) WEITZMANN, "Byzantine Miniature and Icon Painting in the Eleventh Century", 218-219.

(34) WALTER, *Art and Ritual*, 116-163, *passim*.

(35) DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 17.

(36) MATEOS, *Typicon*, I, 78-80. The typikon of the Great Church prescribes the Lukan version (8:22-25) while the Patmos codex indicates the Matthean (8:23-27). PELEKANIDES *et al.*, *Treasures* I, 441-442, Fig. 243, identify the pericope as the Lukan account but actually the text of *cod. 587* is the Matthean rendition. No mention of the earthquake's commemoration is made in the Theotokos Evergetes typikon.

Constantinople with a reading of the account of Christ calming the storm. What is unusual about the miniature is that Christ is shown not rebuking the wind and the waves but rather sleeping, while the disciples' fear of the tumultuous waves beneath them is demonstrated by their wide-opened eyes. This illustration appears to follow only the earlier portion of the pericope. In the eleventh century gospel book, *Parisinus graecus* 74, each Synoptic account of the tempest is provided with a single image of Christ, in a boat with his disciples, rebuking the personification of the storm⁽³⁷⁾. A narrative illustration accompanies the Synoptic accounts in the twelfth century gospel book, Florence, *Laurenziana* VI.23⁽³⁸⁾. The Lukan version has received the most expanded cycle; Christ is shown speaking to the disciples, sleeping, rebuking the storm and again, speaking to the disciples (Fig. 9).

Marginal psalters provide other examples of images of Christ calming the storm. In the Khludov, Bristol and Theodore Psalters, a miniature depicting the Lord as awake and gesturing to subdue the waves illustrates *Psalms* 88:10 (Figs. 10 and 11). Here, as in the gospel books, the iconography is faithful to the text, "Thou art sovereign over the strength of the sea and the tumult of her waves thou makest calm". Yet, this verse is not prescribed by the *typika* for the commemoration of the earthquake. Instead, *Psalms* 59:3-5 is chanted at the Alleluia of the liturgy for 26 October⁽³⁹⁾,

O God, thou hast cast us off and hast destroyed us ;
 Thou hast been wroth and hast had pity upon us.
 Thou madest the earth to quake and troubled it ;
 heal the breaches thereof for it hath been shaken.
 Thou has shown thy people hard things,
 thou hast made us to drink the wine of contrition.

Unlike *Psalms* 88:10 which speaks of God's authority over nature, here one is presented with themes of punishment and contrition. Chastisement is also the concern of the first verse of the epistle (*Hebrews* 12:6-10) read at the commemoration⁽⁴⁰⁾. "For whom the

(37) H. OMONT, *Évangiles avec peintures byzantines du XI^e siècle* (Paris, 1908), I and II, Pls. 16, 66 and 110.

(38) T. VELMANS, *Le tétraévangile de la Laurentienne : Florence, Laur. VI.23* (Paris, 1971), 23, 35 and 42, Pl. 10, Fig. 25, Pl. 33, Fig. 139 and Pl. 46, Fig. 208.

(39) DMITRIEVSKII, *Opisanie*, 17 ; MATEOS, *Typicon*, I, 80.

(40) *Ibid.*

Lord loveth he chaseneth, and scourgeth every son whom he receiveth". From these liturgical elements it is evident that the earthquake was interpreted as divine punishment brought upon the inhabitants of Constantinople for their sins. In the ninth century canon commemorating the event, written by Joseph the Hymnographer, the righteous anger of God is repeatedly called to mind antithetically with his compassionate mercy. The first two stanzas of the third ode read ⁽⁴¹⁾,

The earth is scourged and we are in a sorry plight,
always we bring your anger against us, O Merciful
King of All, but spare your servants, O Master.

Having trembled the earth O Lord, you established
it again, chastening and correcting our weaknesses,
you desire that we be fixed on the fear of your
divinity, O One who is above the Good.

In the fourth ode, the second stanza reads ⁽⁴²⁾,

By your divine assent, you drive the universe and
you shake the hearts of those inhabiting the earth,
O Master, therefore leave off from the waves of
your righteous anger.

When illustrating the pericope in the Dionysiou lectionary, the painter may have drawn upon a model used for both gospel books and psalters. However, in order to have the image conform to both its text and liturgical interpretation, a more subtle solution was required. The illustration therefore depicted the Lord asleep and allowing the storm to frighten the disciples, even as the Lord allowed Constantinople to experience the earthquake as a chastisement. From a reading of the *Synaxarion* ⁽⁴³⁾, it is known that the earthquake occurred during the reign of the Iconoclast emperor, Leo III, and it was therefore perceived as a retribution for the heresy of Iconoclasm.

A framed portrait of Church Fathers and Monks is placed at the beginning of the reading for the Sunday before the Nativity of Christ on fol. 126r of the lectionary (Fig. 12). According to the *typika* ⁽⁴⁴⁾,

(41) *P.G.*, 105, col. 1417.

(42) *Ibid.*

(43) H. DELEHAYE, *Synaxarium Constantinopolitanum Acta Sanctorum Propylaeum Novembris* (Brussels, 1902), col. 166.

(44) DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 33 and 345; MATEOS, *Typicon*, I, 136.

the assigned lection is *Matthew* 1:1-25, that is, the genealogy of Christ. Commemorated on this day are the Old Testament patriarchs, Abraham, Isaac and Jacob, hence the designation of this Sunday as that of the Holy Fathers⁽⁴⁵⁾. Weitzmann, who dealt briefly with this miniature, depicting Church Fathers and Monks, concluded that a discrepancy exists between image and text since a representation of the ancestors of Christ was not depicted⁽⁴⁶⁾. More recently, Walter has designated the connection between this miniature and its text as “anomalous”⁽⁴⁷⁾. For comparison, it is noted that the Laurenziana gospel book provides the genealogy with three groups of anonymous figures in the margin, corresponding to the three-fold division of the Messianic lineage recorded by *Matthew* (Fig. 13). Yet, if the specifications for the celebration of the feast, as outlined in the typika, are taken into consideration, it becomes clear that the illuminator of *cod.* 587 did not in fact misinterpret the nature of the commemoration as Weitzmann and Walter hold. Rather, his choice of miniature reflects a more subtle understanding of the celebration in which the image of Church Fathers and Monks is considered appropriate for the lection.

In the liturgy for the Sunday before the Nativity, the typika⁽⁴⁸⁾ designate for the stichos of the Allelouia, *Psalms* 43:2, “O God, with our ears we have heard, for our fathers have told us the work which

(45) *Ibid.* The typikon in the Patmos monastery and that of the Great Church both entitle the Sunday before the Nativity of Christ the Sunday of the Holy Fathers when Abraham, Isaac, Jacob, the Three Youths and Daniel the Prophet are commemorated. For the Sunday preceding that of the Holy Fathers, the Patmos typikon also refers to this as the Sunday of the Holy Fathers but does not mention any commemoration. The typikon of the Great Church proclaims this day as the Sunday before the Holy Fathers and honors only Abraham, Isaac and Jacob. These two typika reveal the beginning of the development of two commemorative Sundays before the Nativity while the eleventh century typikon of the Theotokos Evergetes monastery shows that, a century later, the process has been completed whereby the Sunday before the Nativity is referred to as the Sunday of the Holy Fathers while the one preceding this is now designated as the Sunday of the Forefathers (τῶν προπατέρων).

(46) K. WEITZMANN, “The Mandylion and Constantine Porphyrogenitos”, in *Cahiers archéologiques*, 11 (1960) [reprinted in *Studies*], 168-170, in discussing the titles Sunday of the Holy Fathers (τῶν ἁγίων πατέρων) and Sunday of the Holy Forefathers (τῶν ἁγίων προπατορῶν), has mistakenly equated the two, failing to take into account the liturgical development outlined in the previous note.

(47) WALTER, *Art and Ritual*, 63.

(48) DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 345 ; MATEOS, *Typicon*, I, 136.

thou hadst wrought in their days, in the days of old". The koinonikon prescribed in *Psalms* 32:1⁽⁴⁹⁾, "Rejoice in the Lord, O ye righteous". The earlier Khludov, Pantokrator and Bristol Psalters were not provided with illustrations for these verses. In the Sinai Psalter, *cod.* 48, dated to 1075⁽⁵⁰⁾, *Psalms* 43:2, fol. 53v, is illustrated with three bearded men dressed in tunics (Fig. 14). Weitzmann interpreted these as the three Old Testament Patriarchs⁽⁵¹⁾. In the Theodore Psalter, however, both relevant verses are furnished with miniatures that facilitate the exegesis of the Dionysiou image. In the margin of fol. 53r in the psalter, beside *Psalms* 43:2, Christ is depicted seated while two men stand slightly below him to the left (Fig. 15). The man in the front raises his left hand towards Christ while with his right hand he gestures towards two hierarchs (or possibly Church Fathers) at the lower right. For *Psalms* 32:1, the psalter portrays the Three Hierarchs; Basil the Great, John Chrysostom and Gregory the Theologian (Fig. 20). Here, these three Church Fathers have been equated with the righteous who rejoice in the Lord. As both Walter⁽⁵²⁾ and Cutler⁽⁵³⁾ note, the mid-eleventh century witnessed an intense interest in these three ecclesiastical personalities which resulted in the creation of a new feast honoring the three saints together. Since Church Fathers are joined to the identical psalm verses chanted at the liturgy on the Sunday before the Nativity, it may therefore be appropriate that they also appear with the appointed gospel lection of the feast.

Further support for this suggestion lies in the fact that specific patristic readings are indicated for the Nativity season. In the Theotokos Evergetes typikon, as early as two Sundays before the Nativity, the homilies of Chrysostom and Gregory of Nyssa on Abraham are assigned as readings during the orthros⁽⁵⁴⁾. In addition, the canon of

(49) *Ibid.*

(50) K. WEITZMANN, "Sinaiskaia psaltir s illiustratsiani na polisch", in *Vizantija, Jushnye Slavjane i Drevnjaja Rus'*, *Zapadnaja Evropa Sbornik statei v chest' V. N. Lazareva* (Moscow, 1973 [translated in his *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*]), 1, gives the date based upon the psalter's Paschal tables.

(51) *Ibid.*, 6, Fig. 18.

(52) C. WALTER, "Pictures of the Clergy in the Theodore Psalter", in *Revue des études byzantines*, 31 (1973), 240.

(53) A. CUTLER, "Liturgical Strata in the Marginal Psalters", in *Dumbarton Oaks Papers*, 34/35 (1980/1981), 30.

(54) DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 339.

Joseph the Hymnographer is to be sung. On the Sunday before the Nativity, a reading from Chrysostom's commentary on the Matthean genealogy is indicated, while a homily on Joseph by the fourth century ascetic, Ephraem the Syrian, is also included⁽⁵⁵⁾. During the celebration of the Forefast, this typikon prescribes the reading of appropriate homilies by Gregory the Theologian and Athanasios, while the liturgy of the vigil is that of Basil⁽⁵⁶⁾. At the orthros of the feast itself, homilies by Chrysostom and Gregory are stipulated, while the canons of Kosmas and John of Damaskos, both of whom were monks, are sung⁽⁵⁷⁾. With this evidence, it becomes intelligible why the image including both Church Fathers and Monks was considered fitting for the genealogical text used on the Sunday of the Holy Fathers. Through patristic homilies, commentaries and hymnology concerning the Lord's ancestors the worshipper could properly interpret the Church's understanding of the genealogy. In discussing the illustration of *Psalm* 32:1 of the Theodore Psalter, it was demonstrated that the Three Hierarchs have become the vehicles of rejoicing⁽⁵⁸⁾. This analogy can be drawn to the image in the lectionary since *Psalm* 43:2 further reminded the illustrator that "our fathers have told us the work which thou hadst wrought".

As a result of his investigations, Weitzmann assigned *cod.* 587 a date of c. 1059 and considered that it belonged to the Stoudios monastery of Constantinople⁽⁵⁹⁾. He compared the manuscript stylistically with the psalter, *Vaticanus graecus* 752, datable to 1059⁽⁶⁰⁾. However, he further suggested 1059 as a probable date since this is also the year in which the emperor, Isaac Komnenos, abdicated and entered the Stoudios monastery and probably presented the lectionary to the foundation as a gift⁽⁶¹⁾. Yet neither dedicatory colophon nor date appear in the manuscript, making such speculation unfounded⁽⁶²⁾. Furthermore, it is known that in addition to Isaac Komnenos,

(55) *Ibid.*, 344.

(56) *Ibid.*, 350-352.

(57) *Ibid.*, 356.

(58) CUTLER, "Liturgical Strata", 30.

(59) WEITZMANN, "Imperial Lectionary", 242-248.

(60) E. DE WALD, *The Illustration in the Manuscripts of the Septuagint* (Princeton, 1942), III, Part 2, xi. Pls. 1-4.

(61) WEITZMANN, "Imperial Lectionary", 248.

(62) PELEKANIDES *et al.*, *Treasures*, I, 435, uncritically accept Weitzmann's suggested date.

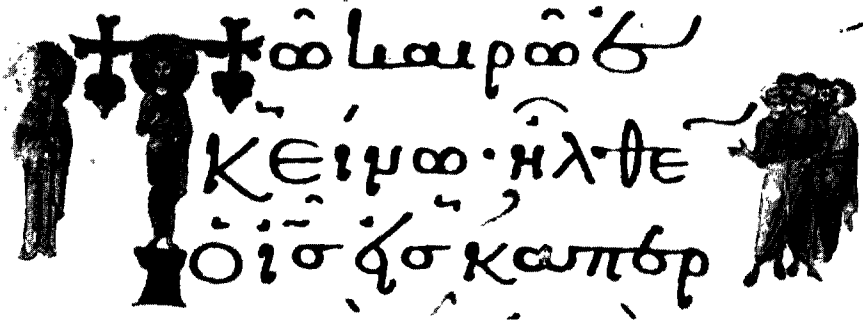


FIG. 1. — The Virgin, Christ and the Disciples.
 Athos, Dionysiou cod. 587, fol. 12r
 (photo : after Pelekanides et al., *Treasures*, Fig. 195).

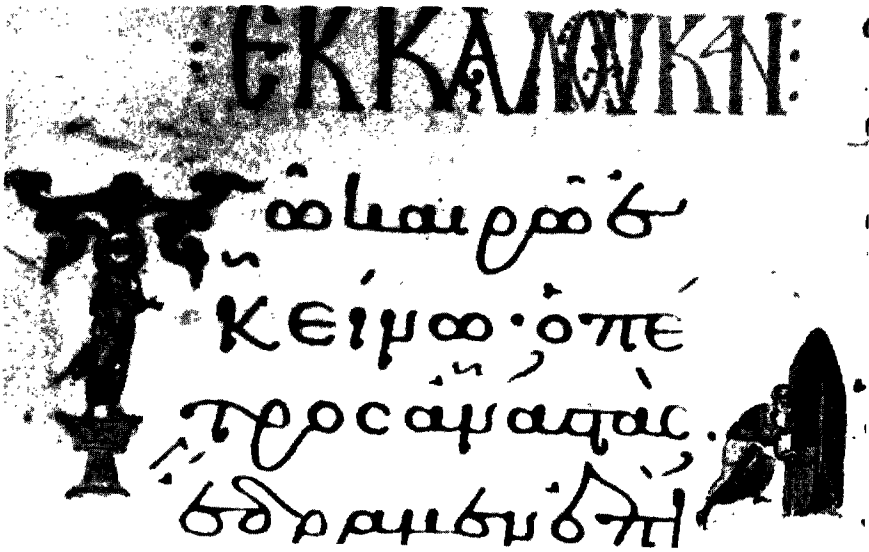


FIG. 2. — Peter and John before the Tomb.
 Athos, Dionysiou cod. 587, fol. 5r
 (photo : after Pelekanides et al., *Treasures*, Fig. 192).

two other emperors of the eleventh century entered the Studios monastery ; Michael V Kalaphates in 1042 and Michael VII Doukas in 1078 (63). For these reasons, the hypothesis should be reconsidered.

Likewise, it has been suggested that the lectionary belonged to the Studios, dedicated to John the Prodromos, since the codex exhibits numerous miniatures and lections commemorating various events to the Forerunner's life (64). This may be so, yet Janin listed thirty-six foundations dedicated to the Forerunner in Constantinople (65). Furthermore, it is known from the typikon of the Great Church, that in the tenth century, on feast days of John the Prodromos, the liturgy was celebrated at the chapel of the Forerunner in the Sphorakion (66). Finally, this investigation has revealed that not only the Forerunner but also the figure of John the Theologian received special emphasis in the Dionysiou lectionary.

There are indications within the manuscript itself which imply that the codex was not intended for monastic use at all. As seen above, the miniature depicting clerics in an ambo (Fig. 5), heading the lection for the Sunday of Orthodoxy, is unique to this manuscript. When discussing this image, it was noted that synodika were read from the ambones only in the cathedral rite and not in the monastic liturgy (67). The fact that the clerics in this illustration do not wear monastic garb further supports the suggestion that the cathedral rite is depicted. Moreover, only the cathedral rite calls for the commemoration of the Constantinopolitan earthquake of 740 on 26 October (68).

The models for several miniatures within *cod.* 587 have been sought in the Menologion of Basil II, *Vaticanus graecus* 1613 (69). Since the Menologion is regarded as a product of an atelier which produced imperial manuscripts, the Dionysiou lectionary has been similarly assigned (70). However, in light of the foregoing discussion, the

(63) R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin III : Les églises et les monastères* (Paris, 1969), 437.

(64) WEITZMANN, "Imperial Lectionary", 242-247.

(65) JANIN, *La géographie*, 410-442.

(66) MATEOS, *Typicon*, I, 42, 188, 238, 318 and 386.

(67) See notes 25 and 26, *supra*.

(68) See notes 35 and 36, *supra*.

(69) WEITZMANN, "Imperial Lectionary", 242.

(70) *Ibid.*, 247.

monastic destination set forth must be reconsidered. It may well have been intended for an imperial or patriarchal chapel. Janin reports on an oratory dedicated to the Forerunner at Hagia Sophia⁽⁷¹⁾ which indicates that such dedicatory chapels existed in imperial environments. Furthermore, even though the rubrics from the *typikon* of the Theotokos Evergetes monastery have been referred to, this does not contradict the present study since a mingling of monastic and cathedral rites has been shown to have occurred at least by the eleventh century, if not earlier⁽⁷²⁾. As has been demonstrated, any attempt to interpret the miniatures of *cod.* 587 solely in terms of their position within the manuscript proves insufficient. Long ago, Kondakoff observed that an indirect relation exists between some miniatures and the liturgy⁽⁷³⁾. The complexity of the images can properly be understood only within the liturgical and historical context for which the manuscript was intended. It remains to be seen whether the methods employed in this investigation will provide further insight into the illustrations found in other lectionaries or if *cod.* 587 proves to be unique.

The Pennsylvania State University.

John COTSONIS.

APPENDIX

Since the writing of this paper, two contributions related to the study of the Dionysiou lectionary have appeared: N. MORAN, *Singers, in Late Byzantine and Slavonic Painting* (Leiden, 1986); and C. WALTER, "The Date and Content of the Dionysiou Lectionary", *Δελτίον τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας*, Δ, 13, 1985-1986 (1988), 181-189. Moran, 34-36, interprets the miniature discussed above, Fig. 5, as clergy and cantors on an ambo, where the figure holding the scroll is understood to be the

(71) JANIN, *La géographie*, 429.

(72) O. STRUNK, "The Byzantine Office at Hagia Sophia", in *Dumbarton Oaks Papers*, 9/10 (1955/1966), 198-199. M. ARRANZ, "L'office de l'Asmatikos Hesperinos ('vêpres chantées') de l'ancien euchologe byzantin", in *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978) 407-410, however, has noted monastic practices not only in the Patmos *typikon* but also in that of the Great Church.

(73) N. KONDAKOFF, *Histoire de l'art byzantin* (Paris, 1886 [reprinted New York, 1970]), I, 60-61.

soloist due to the vestments he wears. He concludes that this figure is singing the kontakion for the liturgy of the Sunday of Orthodoxy which Moran suggests is that of the Akathistos hymn. However, the practice of singing the kontakion of the Akathistos hymn during the Sunday liturgies of Lent is a relatively recent one. The *typika* used in the investigation above, *Patmos cod.* 266 and that of the Great Church, do not prescribe any kontakia for the liturgy while the monastic rubrics of the Evergetes text call for the kontakion of the Sunday of Orthodoxy, "O Uncircumscribed Word ...". The same hymn is listed for this feast in the other monastic *typikon* cited by MORAN, M. ARRANZ, *Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine, codex messinensis gr. 115 A.D. 1131* (Rome, 1969), 214. According to E. WELLESZ, "The 'Akathistos'. A Study in Byzantine Hymnography", *Dumbarton Oaks Papers*, 9/10, 1955/56, 143, the Akathistos was originally celebrated on the feast of the Annunciation, 25 March, and only later was assigned to the vigil for the fifth Saturday of Lent, not the fifth Sunday, which Moran maintains. In the *typika*, it is assigned to various days falling close to this Saturday but never on Sunday; the *Patmos codex*, 124, places it at the vigil for either the Saturday of the mid-week of Lent or for that of the following week; though not explicitly titled, it is most certainly the celebration described by that of the Great Church, II, 52-55, for the vigil for the fifth Saturday; that of the Evergetes, 537, includes it in the orthros of the fifth Saturday; and the *Messina codex*, 223-224, stipulates that this kontakion is to be celebrated five days before the Annunciation. Though I would agree with Moran in identifying the figure with the scroll as a cantor or lector, I maintain that the miniature depicts the most significant element of the liturgy for the first Sunday of Lent, the reading of either the *Synodikon of Orthodoxy* or the *Synodikon of the Seventh Ecumenical Synod*.

In Walter's article, the author questions the manuscript's destination for a religious foundation dedicated to the Prodomos and suggests a cathedral setting for the use of this lectionary. I am in agreement with both of his observations and have elaborated upon these in the present paper.

IL *TEMPLON* NELLE CHIESE RUPESTRI DELL'ITALIA MERIDIONALE

Le soluzioni adottate nelle chiese rupestri dell'Italia meridionale (Puglia, Materano, Sicilia) per separare il presbiterio dall'aula destinata ai fedeli, sono numerose e difficilmente riconducibili ad una stessa sensibilità architettonica e liturgica. La vivace sperimentazione in risposta a stimoli diversi, non favorisce una lettura univoca di queste strutture architettoniche, che sono spesso l'elemento più caratterizzante dello spazio liturgico e possono costituire l'elemento datante più certo di una chiesa rupestre in mancanza di datazioni epigrafiche. È possibile riconoscere raggruppamenti circoscritti anche topograficamente, ma risulta estremamente imbarazzante stabilire una seriazione cronologica di essi e non si va oltre una conoscenza empirica, priva di dati cronologici sicuri. Fino ad oggi non è stato condotto uno studio dettagliato di queste strutture litiche, che risparmiate nella roccia (fanno corpo unico con le pareti della chiesa) si conservano integralmente o hanno lasciato tracce evidenti di sé, e che spesso costituiscono l'unica testimonianza superstite degli arredi liturgici in marmo, stucco o legno delle chiese costruite, modificati o smaltellati senza lasciare alcuna traccia.

Più solide sono le conoscenze sull'architettura delle chiese rupestri della Cappadocia, sia per l'omogeneità dei manufatti sia per il continuo interesse rivolto ad essi dagli studiosi. Le prime osservazioni di G. de Jerphanion sono state confermate e precisate dagli studi più recenti rivolti all'aspetto architettonico più che alla decorazione pittorica ⁽¹⁾.

(1) Idati emersi dalle osservazioni di G. de Jerphanion sono riassunti da L. BRÉHIER, «Anciennes clôtures de cœur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos, in *Atti V Congr. Intern. Studi Biz.*, II (= *Studi Biz. e Neoell.*, VI), Roma, 1940, pp. 53-54. Per gli studi più recenti v. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, «L'église rupestre dite Eski Baca Kilisesi et la place de la Vierge dans les absides cappadociennes», in *Jahrb. d. Österreich. Byzantinistik*, 21, 1972, pp. 165-166; A. W. EPSTEIN, «Rock-cut Chapels in Göreme Valley, Cappadocia: The Yilanli Group

Questa provincia bizantina di confine conosce tra il IX e il X secolo un modello ricorrente di chiesa rupestre: la cappella rettangolare mononave, voltata a botte con pareti movimentate da arcate cieche, cui si innesta direttamente l'abside; all'imbocco di questa, sotto l'arco trionfale, due bassi parapetti delimitano l'accesso lasciando al centro uno stretto varco; a volte i parapetti portano a rilievo o dipinta una decorazione e ricordano i plutei delle recinzioni paleocristiane e protobizantine (2).

Nel secolo XI viene introdotta per impulso metropolitano la pianta a croce greca inscritta e insieme con questa si diffonde un tramezzo più articolato tra abside ed aula: è un muro di separazione vero e proprio, interrotto all'altezza della calotta absidale per permettere la vista del soggetto dipinto; è traforato da una stretta porta centrale, fiancheggiata da due finestre allungate (3). Lo schema riproduce il *templon*, la facciata architettonica del presbiterio sorta con intenti monumentali dal raccordo della bassa recinzione di tradizione paleo-

and the Column Churches», in *Cahiers Archéol.*, XXIV, 1975, pp. 115 ss.; EAD., «The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis?», in *Journal British Arch. Association*, 134, 1981, pp. 16-17; soprattutto v. L. RODLEY, *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge, 1985 (sintesi a p. 228).

(2) L'esempio più antico datato con datazione epigrafica alla seconda metà del IX sec. è Ayvali Kilise (RODLEY, pp. 207 ss.) (i parapetti presentano medaglioni scolpiti); al primo quarto del X sec. si data la prima cappella di Karabaş (Soğanlı) (RODLEY, p. 193 ss., fig. 176). Il modello è ancora attivo agli inizi del sec. XI utilizzato come cappella annessa di chiese a croce greca inscritta, come Direkli Kilise (Belisirma) (RODLEY, pp. 85 ss., fig. 82; si data epigraficamente tra il 976 e il 1025; i parapetti sono decorati con medaglioni dipinti) o ancora come cappella autonoma, cfr. S. Barbara di Soğanlı datata epigraficamente tra il 1006 e il 1021 (RODLEY, pp. 203 ss.). È interessante osservare che una cappella aggiunta in un secondo tempo alla cappella di S. Barbara ha già adottato il *templon*: questo nuovo tipo di separazione absidale evidentemente viene conosciuto nel corso del sec. XI inoltrato.

(3) Gli esempi più elaborati databili nella seconda metà del sec. XI sono quelli di Göreme per la tendenza a verticalizzare introdotta dalle chiese a croce greca inscritta, fino a determinare un doppio registro di finestre (cappella 17 di Göreme e Gök Kilise di Soğanlı), su cui v. EPSTEIN, «Rock-cut Chapels» cit. Si conoscono anche esempi più rustici con sviluppo verticale limitato come la cappella del complesso n. 1 di Açıq Saray (RODLEY, p. 124, fig. 119) o a piena parete senza la lunetta superiore forata come Eski Baca Kilisesi (LAFONTAINE-DOSOGNE, *op. cit.*, fig. 2). A piena parete, ma con una raffinata decorazione scolpita è la chiesa del complesso n. 3 di Açıq Saray (RODLEY, p. 135, fig. 130).

cristiana col trave di legno («templum») sistemato in alto all'imboccatura dell'abside per reggere tendaggi o lampade; i pilastri che raccordano i plutei si prolungano e diventano i sostegni del trave, determinando una struttura architravata (epistilio), che ebbe subito una larga fortuna nel mondo bizantino a partire dal IX secolo (4).

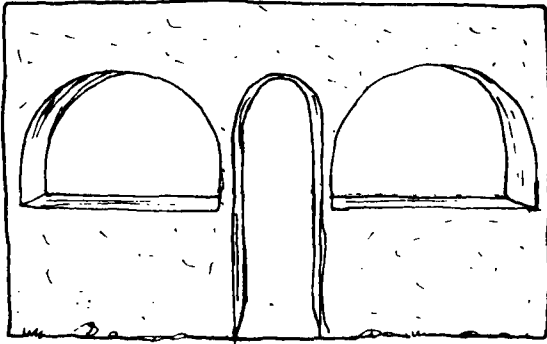
Al gusto per le facciate architettoniche si affianca la nuova sensibilità religiosa (sorta probabilmente in ambiente monastico) tesa a sottrarre alla vista dei fedeli l'azione liturgica col restringere sempre di più le aperture tra aula e presbiterio fino a creare una parete divisoria continua con uno stretto passaggio e alte finestre (quasi feritoie) con unica funzione di presa d'aria e di luce. È questa la forma di *templon* introdotta tardivamente (seconda metà XI sec.) nelle chiese rupestri della Cappadocia, nella quale è evidente l'imitazione dei *templa* marmorei delle chiese costruite quando viene sottolineata la struttura dell'architrave che in una parete risparmiata nella roccia non ha alcuna motivazione architettonica (5).

A queste tarde pareti litiche della Cappadocia possiamo accostare un folto gruppo di tramezzi in chiese rupestri dell'Italia meridionale, traforati da un varco centrale incorniciato da una coppia di finestre di grandezza e foggia diverse (lista I). La fattura è meno raffinata e manca la tendenza verticalizzante che lascia spazio alle lunette forate in corrispondenza della calotta absidale (in Italia il tramezzo rag-

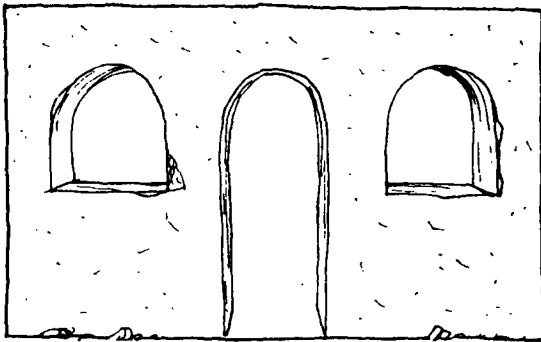
(4) Sul *templon* v. M. CHATZIDAKIS, s.v. *Ikonostas*, in «Reallexikon z. Byz. Kunst», III, 1973, col. 326 ss.; sul significato del termine (= trave; latinismo come «cancellum» e «solea», cfr. VITRUVIO, *De architectura*, IV, II, 1 «supra cantherios templa») v. V. LASAREFF, «Trois fragments d'épistyles peintes et le templon byzantin», in *Deltion Christ. Arch. Etaireias*, 4, 1964/65 (1966), pp. 120 ss., che riprende una vecchia ipotesi avanzata da E. Golubinskij. Il termine è usato per la prima volta dal redattore (IX sec.) degli epigrammi di Teodoro Studita nella soprascritta del giambo XLIII (*Εἰς τὸ τέμβλον*), v. ed. P. Speck (Suppl. biz., 1), Berlin, 1968, p. 193 e per le soprascritte pp. 66-69; nell'Occidente bizantino l'attestazione è precoce (fine IX/inizi X sec.) nella vita eusebiana di S. Filippo d'Agira, redatta nell'omonimo monastero siciliano, v. ed. C. Pasini (Orient. Christ. Analecta, 214), Roma, 1981, p. 136 («τὸ τέμβλον Α»). Queste prime attestazioni letterarie coincidono cronologicamente con i più antichi resti archeologici pervenuti, v. bibl. in CHATZIDAKIS, *op. cit.*, coll. 333-334.

(5) L'architrave è imitata nelle due cappelle citate di Açık Saray (nota 3), a Küçük Ala Kilise (Belisirma) (LAFONTAINE-DOSOGNE, *op. cit.*, p. 166, fig. 3), a Göreme nella cappella 27 (delineata con un contorno dipinto) e nella cappella 25 (delineata da una fascia dipinta a scacchiera) (RODLEY, p. 170, fig. 157).

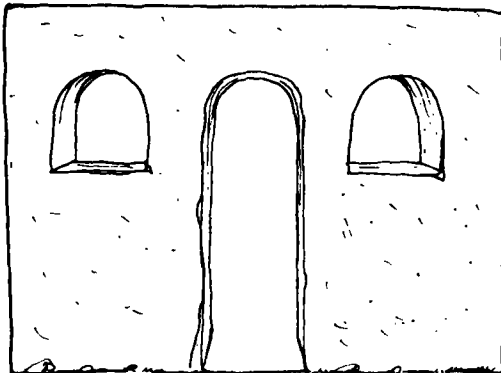
LISTA I



a



b



e

giunge sempre il soffitto). È una applicazione più rustica, ma risponde alla stessa sensibilità liturgica e si trova adottata in molte chiese rurali di Grecia del tardo Medioevo ⁽⁶⁾.

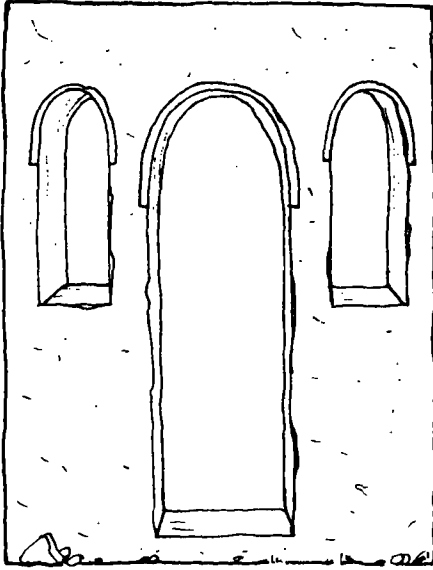
La presenza del *templon* è collegata a planimetrie a navata unica ed è la sua posizione a determinarne la forma. Nelle chiese di Cappadocia il *templon* chiude l'imboccatura dell'abside centrale al disotto dell'arco trionfale; in Italia occupa sempre una posizione autonoma, più avanzata, lasciando spazio ad una sorta di transetto allungato o ad una cella con funzioni di presbiterio («bema»), integrando il ridotto spazio absidale insufficiente alla celebrazione liturgica. Nella eterogeneità delle planimetrie la funzionalità degli spazi è comunque nettamente indicata dalla loro successione gerarchica contraddistinta da piani di calpestio differenziati e ascendenti verso l'altare (aula, *templon*, transetto, abside). Si nota una notevole libertà di sperimentazione nelle partizioni della parete litica con varianti a doppia porta affiancata (lista I, g), riduzione delle aperture ad un'unica finestra o raddoppio delle finestre disposte in ordine paratattico (lista I, m) (in Cappadocia, dove la verticalizzazione lo permette, il raddoppio avviene su due registri sovrapposti ⁽⁷⁾).

È possibile riconoscere delle preferenze locali nelle proporzioni delle finestre del *templon*. Nella zona adriatica (brindisino) sono adoperate ampie aperture a lunetta o a semicerchio, mentre nell'area ionica (tarantino e materano) compaiono strette finestre allungate. Si potrebbe pensare ad una evoluzione della forma delle finestre secondo una tendenza a restringere sempre più le aperture del *templon*, come sembra indicare la chiesa di S. Lorenzo di Fasano (lista I, b), in cui il *templon* della parte aggiunta presenta una finestra molto più ridotta rispetto a quelle del *templon* più antico (sec. XI). Gli scarsi dati cronologici disponibili indicano una introduzione tarda del *templon* nelle chiese rupestri italiane (in sincronia con quelle della Cappadocia) e convergono per una datazione alla seconda metà del sec. XI (cfr. lista I, b, g, i). Una indicazione indiretta può venire dalle chiese siciliane fornite di *templon*, che difficilmente possono discostarsi

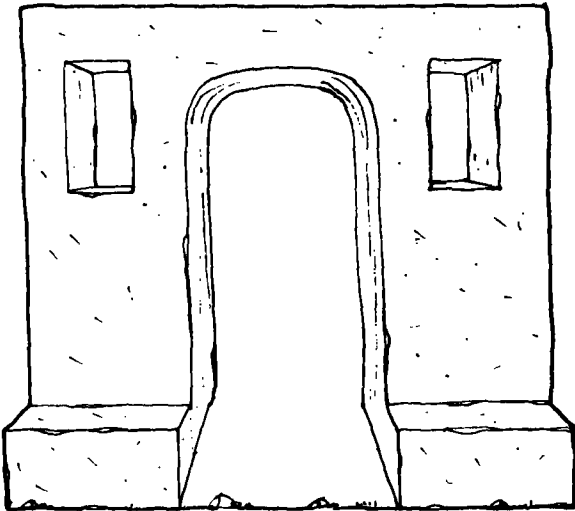
(6) CHATZIDAKIS, *op. cit.*, coll. 344-345; v. soprattutto N. DRANDAKES, in *Arch. Deltion*, 20, 1965, p. 546, tav. 686 b (*templon* con stretto varco ed alte finestre a feritoia, datato 1253/54).

(7) Cfr. Gök Kilise di Soğanlı e la cappella 17 di Göreme (EPSTEIN, p. 131, fig. 6).

LISTA I

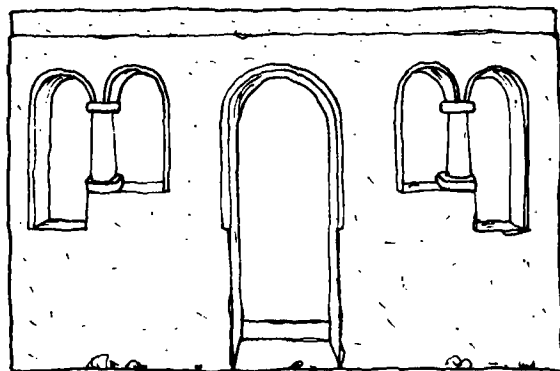


k

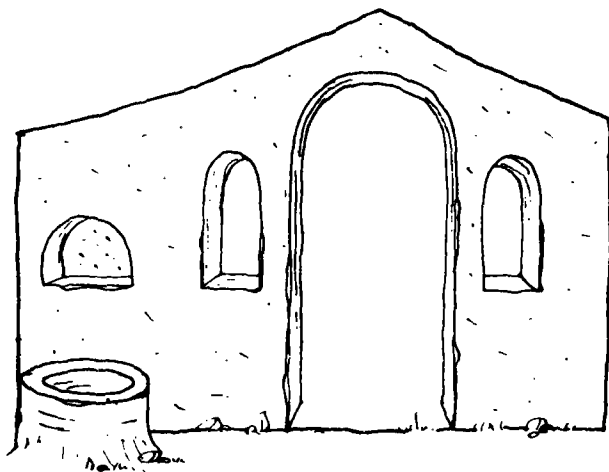


n

LISTA I



m



r

cronologicamente da quelle pugliesi ed è improbabile siano state scavate solo qualche decennio prima della riconquista normanna. Una loro datazione altomedievale risulta anacronistica, perchè anticiperebbe di molto la tendenza liturgica a nascondere l'area presbiteriale.

L'introduzione della parete litica si colloca al momento conclusivo di una lunga sperimentazione coinvolgente l'intera area presbiteriale, con soluzioni tese a delimitarne lo spazio senza occluderne del tutto la vista (lista II). L'elemento divisorio comune sono i «*cancelli*» con parapetti a pluteo o a parasta, disposti sotto una o più arcate a seconda dell'ampiezza dell'aula, fino a creare un triforio monumentale a tre arcate simmetriche che, più che dividere l'area presbiteriale, ne costituisce la facciata architettonica. La posizione del tramezzo determina la forma del presbiterio, che si configura come una sorta di transetto non aggettante (più o meno profondo a seconda della posizione del tramezzo) o come una cella singola o doppia comunicante, avancorpo di una abside quadrangolare con altare a dado. L'applicazione di questo schema è quanto mai varia e può occupare un arco di tempo molto ampio, ma è possibile riconoscere alcune espressioni architettoniche omogenee che permettono di isolare dei raggruppamenti di chiese rupestri cronologicamente e topograficamente coerenti.

Non si può prescindere nell'analisi di queste chiese rupestri dal grande risveglio edilizio del secolo XI che vede nascere il «románico» pugliese come linguaggio fortemente radicato nella tradizione altomedievale dell'edilizia in pietra. Non è infrequente sorprendervi, destrutturizzati e rozamente interpretati, elementi delle grandi cattedrali urbane o delle chiese rurali (campate di raccordo a tutto sesto, arcate cieche nelle pareti laterali del transetto, pilastri quadrilobati, colonne angolari all'imbocco dell'abside formanti una sorta di ciborio a vela, mensole a lastra che fungono da cornici d'imposta, capitelli a tronco di piramide rovesciata, arcate decorate da ghiera, cupole lenticolari). Tra l'arredo delle chiese costruite nel sec. XI sono i bassi *cancelli* a pluteo che delimitano il presbiterio ⁽⁸⁾ e sono già presenti nel sec. X

(8) I *cancelli* sono documentati da un gruppo di plutei decontestualizzati su cui v. P. BELLI D'ELIA (a cura di), *Alle sorgenti del romanico. Puglia XI secolo* (Catalogo della Mostra), Bari, 1975, nn. 57, 57 bis, 73, 76, 80, 132, 250 (frammenti di parapetto e due bassi pilastri angolari sormontati da pomolo con decorazione a treccia). L'altezza dei plutei integri non tocca mai i 90 cm.

nella chiesetta rurale della contrada Seppannibale (Fasano) ⁽⁹⁾. I motivi decorativi sono rinnovati (è evidente l'ispirazione dagli stucchi arabi) ⁽¹⁰⁾, ma l'uso è quello tradizionale che affonda le sue radici fin nei primi secoli del cristianesimo ⁽¹¹⁾.

L'ininterrotta tradizione di utilizzare parapetti per delimitare l'area presbiteriale non facilita l'inquadramento cronologico delle chiese rupestri.

In Cappadocia, dove ne è ben attestata la utilizzazione nelle cappelle del IX e X sec., l'introduzione nella seconda metà del secolo XI del *templon* non determina la scomparsa dei *cancelli* ⁽¹²⁾; trovano anche applicazione nelle absidi laterali delle chiese a croce greca inscritta, mentre l'abside centrale è chiusa dal *templon*, anche se si nota una tendenza (parallela a quella italiana) a restringere i parapetti,

(9) Il manufatto è andato perduto, ma si conservano gli incassi di alloggiamento dei plutei nei due pilastri monolitici che dividono le due campate della chiesetta (v. BELLÌ D'ELIA, *op. cit.*, pp. 222 ss., fig. a pag. 225); va osservato che la posizione del tramezzo è avanzata rispetto all'abside come nelle chiese rupestri.

(10) È nota anche una produzione d'arredi liturgici in stucco in chiese greche di Calabria, in cui oltre a plutei appaiono anche pilastrini con capitello che suggeriscono una ricomposizione in forma di *templon*, v. stucchi della chiesa della Panaghia di Rossano (Museo Naz. di Reggio Calabria), su cui A. LIPINSKY, «Stucchi medievali in Calabria», in *Almanacco Calabrese*, XII, 1963, pp. 77-90. L'utilizzazione di strutture posticce in legno o stucco spiega la scomparsa totale degli arredi liturgici; poche le eccezioni come la chiesa di S. Maria dei Mercuri (Orsomanno) con tramezzo a basso muretto (B. CAPPELLI, «Una voce del Mercurion», in *Arch. Stor. Calabr. e Lucania*, XXIII, 1954, pp. 10-18).

(11) In Sicilia si conserva una serie di plutei a partire dal V/VI sec., alcuni rinvenuti in contesto ed appartenenti a *cancelli*, v. G. AGNELLO, *Le arti figurative nella Sicilia bizantina*, Palermo, 1962, pp. 26 ss.; S. L. AGNELLO, in *Riv. Arch. Crist.*, XXVII, 1951, pp. 208 ss., fig. 7 (ricostruzione con frammenti di pluteo e bassi pilastrini da Palazzolo Acreide); E. DE MIRO, in *Felix Ravenna*, CXIX/CXX, 1980, pp. 161 ss. (dalla basilica bizantina di Agrigento, pluteo figurato [alt. m. 0,77] e pilastro desinente a pigna [alt. m. 1,21]); P. ORSI, *Sicilia bizantina*, Roma, 1942, pp. 59 ss. (chiesa di contrada Zitone, plutei e zoccoli di alloggiamento), p. 103 ss. (chiesa di S. Elena di Chiaramonte Gulfi, pluteo [alt. m. 0,85], frammenti di plutei figurati, elementi di pilastrini sovrapponibili [alt. m. 0,31/0,37], quello superiore con pomello terminale).

(12) Cfr. RODLEY, *op. cit.*, pp. 29 e 33 (Bezir Hane di Avcilar), p. 39 (chiesa del monastero di Sahinefendi), pp. 47-48 (Soğanlı Han); a Göreme la cappella 18 e la cappella 28 (Yılanlı Kilise), su cui EPSTEIN, *op. cit.*, p. 120; v. soprattutto RODLEY, *op. cit.*, p. 228.

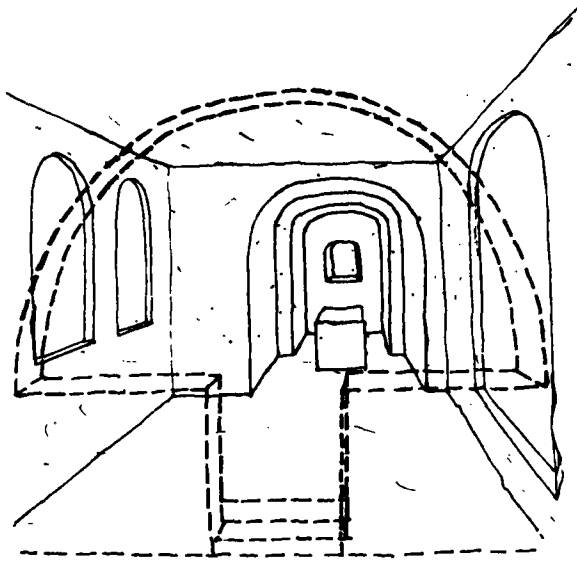
che assumono la forma di alte paraste, dovuta all'esiguità di spazio. In Cappadocia la collocazione dei parapetti (come quella del *templon*) all'imboccatura delle absidi non suggerisce sistemazioni architettoniche a facciata autonoma (in combinazione col transetto) tanto consuete in Italia e per le quali vanno cercate le suggestioni nell'architettura locale.

La lista II raccoglie le chiese rupestri in cui è documentata la presenza di *cancelli*. Si tratta di una lista estremamente eterogenea, che accoglie chiese di diversa planimetria, formalmente e cronologicamente distanti. Abbiamo seguito una distinzione puramente convenzionale, raggruppando le chiese a seconda il numero di arcate presenti nel tramezzo, numero che evidentemente è in relazione all'ampiezza della chiesa.

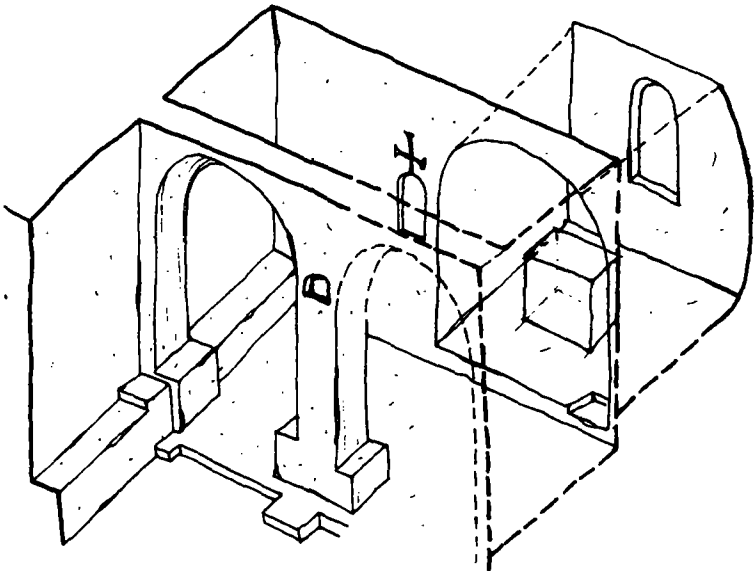
Un'unica bassa arcata chiusa da lunghi parapetti (affine a quella delle cappelle mononave della Cappadocia del IX-X sec., ma sistemata in posizione più avanzata a delimitare un profondo presbiterio) è presente in un gruppo di chiese di modeste proporzioni nell'area tarantino-materana. Si tratta di ambienti rettangolari, bipartiti dall'arcata, conclusi da un'abside quadrangolare (spesso strombata) decentrata. Le pareti laterali del presbiterio presentano arcate cieche e il soffitto della chiesa cupole lenticolari in asse. Questi elementi suggeriscono un accostamento con le chiese rurali pugliesi a cupola in asse, il cui esempio più antico pervenutoci è la chiesa della contrada Seppannibale (sec. X)⁽¹³⁾, e hanno una larga fortuna specie nel materano dove la tradizione di scavare le chiese è fortemente conservativa. Troviamo la stessa sistemazione presbiteriale (con arcate cieche laterali e cupole in asse) in chiese che già hanno adottato il *templon* (seconda metà dell'XI sec.) (chiesa di S. Lucia alle Malve, chiesa di S. Luca — lista I, k, 1) con una elaborazione più complessa che prevede una accentuata scansione ascensionale dei piani di calpestio

(13) BELLI D'ELIA, pp. 222 ss.; CHIONNA, *Gli insediamenti rupestri di Fasano*, pp. 81-82; R. JURLARO, «I trulli e gli stanziamenti rurali nelle premurge», in *Mediterranean*, I, 1967, pp. 8-13 identifica la chiesetta con la «ecclesiam S. Petri Vetrani» menzionata nella bolla di Alessandro III, 1180 (Italia Pont., IX); l'identificazione potrebbe essere confermata dalla seguente lettura della iscrizione dedicatoria scolpita nell'arco absidale: «hunc (sic!) templum d(ivi) Pe(tri) Go(...)fiaeri roga-vit». Sulle chiese pugliesi a cupola in asse, v. C. SIMONCINI, in *Atti IX Congr. Naz. Storia dell'architettura*, Roma, 1959, pp. 70 ss.

LISTA II



a



h

in direzione dell'altare e una doppia recinzione (esterna a parapetti, interna a *templon*). Lo schema della cappella monoabsidata bipartita da un' unica arcata con parapetti è ancora attivo a Matera nel sec. XIII nella chiesa della Madonna della Croce (lista II, g) interpretato con gusto «gotico» (uso della crociera costolonata) e testimonia l'esistenza di una scuola locale di cavatori che copre un arco cronologico di quattro secoli (X-XIII) (14).

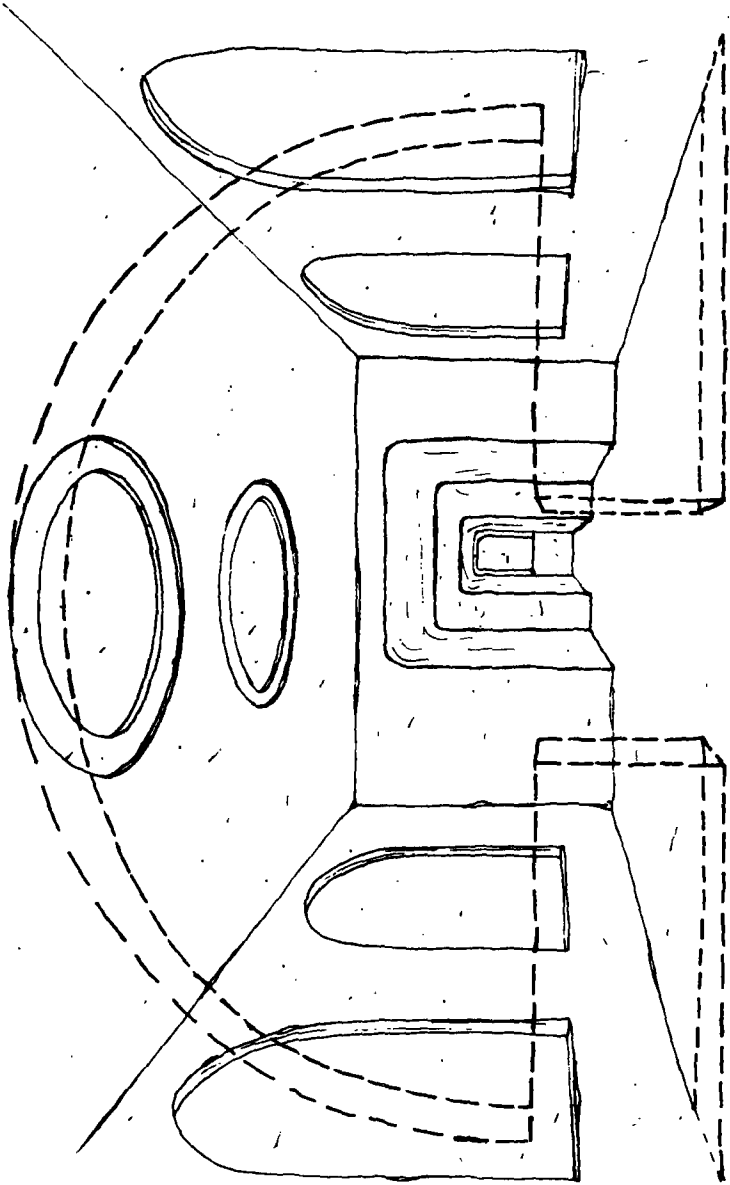
L'uso della doppia arcata che divide l'aula dal presbiterio è presente in un compatto gruppo di chiese materane, che si rifanno ad uno schema non meno arcaico del precedente. Si tratta di chiesette rurali mononave con unica abside quadrangolare decentrata o doppia abside di forma mista (presumibilmente più tarde), caratterizzate da un prospetto presbiteriale a doppia arcata su pilastro centrale, una occlusa da parapetto, l'altra (quella corrispondente all'abside principale) pervia. Questa sistemazione si conserva solo nella chiesa del Crocifisso di Chiancalata (lista II, l), ma vari indizi indicano che sia stata la sistemazione canonica per questo tipo di chiese. Risponde alla necessità di creare a fianco del vano absidale, uno spazio chiuso (illuminato e arieggiato attraverso l'arcata) agibile soltanto da un unico accesso al presbiterio, che assume la forma di un corridoio trasversale (transetto) o di una doppia cella («*bema*») comunicante. Questo tipo di chiesette nella elaborazione più antica ad abside unica presenta parecchie affinità con il gruppo precedente per l'abside quadrangolare decentrata, ma in cambio dello sviluppo longitudinale sottolineato dalle cupole in asse, accentua lo stacco tra aula e presbiterio con un blocco compatto trasversale con facciata architettonica scandito da cupole ortogonali all'asse della chiesa.

Questa sistemazione del presbiterio nella elaborazione a doppia abside, è adottata anche in alcune chiese della periferia di Bari in impianti ben più complessi (basilicali).

La chiesa di S. Candida (lista II, o) presenta un blocco presbiteriale costituito da due celle comunicanti terminanti con profonde absidi e prospetto a doppia arcata (occlusa da parapetto continuo quella destra, pervia quella sinistra in corrispondenza con l'abside maggiore). Il blocco presbiteriale è impostato su un'aula centrale, preceduta da un

(14) L'analisi più recente delle chiese rupestri del Materano è dovuta a M. ROTILI, *Arte bizantina in Calabria e in Basilicata*, Cava dei Tirreni, 1980, pp. 84 ss.

LISTA II



b

ampio narcece e fiancheggiata da due navatelle laterali simmetriche con absidiole più ridotte. Nonostante la deformazione della planimetria «a ventaglio», pare di riconoscere l'applicazione nella chiesa barese di uno schema ad aula centrale, noto localmente dalla chiesa abbaziale di S. Maria alle Tremiti, consacrata nel 1045 ma probabile rifacimento di un edificio più antico ⁽¹⁵⁾.

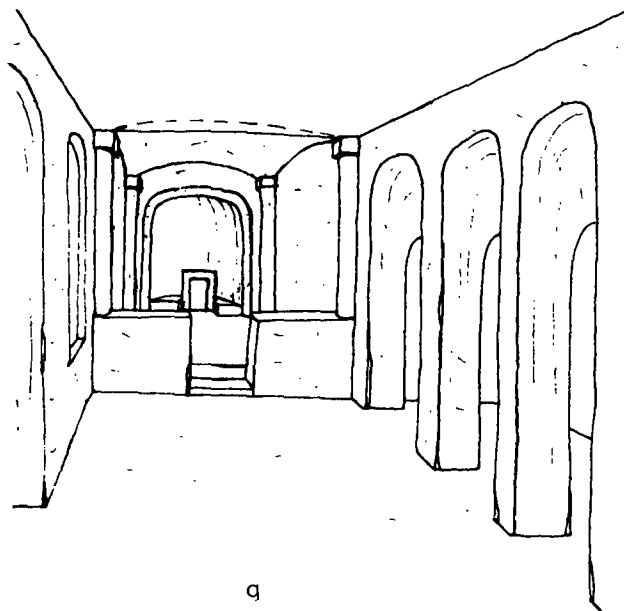
Questo schema ad aula centrale sembra aver goduto di una certa fortuna nell'hinterland barese e lo si riconosce anche nella chiesa di Masseria Milella (lista II, p) applicato in modo più rustico per la presenza di una roccia di difficile lavorazione e probabilmente anche nella chiesa del complesso rupestre della «Caravella».

La sistemazione presbiteriale a blocco biabsidato con facciata chiusa da parapetti è applicata anche in chiese basilicali a due e tre navate, come nella chiesa di Via Martinez a Bari (lista II, q) e nella chiesa di S. Marco di Massafra (lista II, r), caratterizzate da uno spiccato interesse per la decorazione architettonica (uso delle colonne angolari all'imbocco delle absidi nella seconda, una sorta di ciborio su colonne con copertura a vela nella prima), indizio di una sensibilità evoluta in senso «románico» di lavorare la pietra (sec. XI).

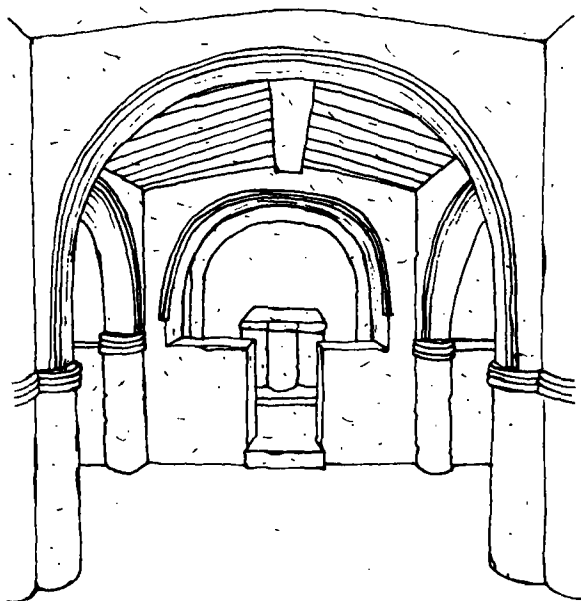
L'uso della triplice arcata (triforio) a segnare lo stacco tra aula e presbiterio è meno frequente. Si tratta di un tramezzo autonomo con arcate simmetriche su pilastri ristrette da parapetti, che fa da sfondo architettonico a larghe aule prive di partizioni e segna il limite dell'area presbiteriale a lungo transetto non sporgente. Sono presenti soluzioni a strette arcate paraboliche aperte in corrispondenza delle absidi (S. Marina di Massafra, sec. XI, lista II, t), ampie arcate a tutto sesto (S. Leonardo di Massafra, Madonna della Grotta di Ortelle, lista II, u, v) o soluzioni originali come quella offerta dalla chiesa di S. Gregorio di Matera (lista II, z), ispirata ai tramezzi marmorei delle chiese costruite. Una prova del tardo uso del triforio è data dalla chiesa di S. Girolamo di Palagianello (lista II, w), dove tre belle arcate

(15) BELLI D'ELIA, pp. 176 ss. Lo schema è già presente in ambiente cassinese nella chiesa di S. Maria delle Cinque Torri (fine VIII sec.), v. VENDITTI, II, pp. 591 ss., con riferimento all'architettura carolingia (vano quadrato circondato da pilastri e da deambulatorio) e in Sicilia nella chiesa di S. Domenica di Castiglione Etneo (sec. X?) (aula quadrata fiancheggiata da due strette navatelle a corridoio e profondo transetto tripartito).

LISTA II



g



aa

simmetriche delimitano un transetto di tipo cistercense con abside centrale fiancheggiata da due coppie di altari a nicchia (sec. XIII) ⁽¹⁶⁾.

Una distinta tradizione architettonica è rappresentata dalla chiesa di S. Nicola di Mottola (lista II, s), in cui il tramezzo è inserito strutturalmente nelle partizioni dell'aula e i passaggi laterali al transetto risultano molto più stretti dell'arcata centrale. La chiesa, che ha indubbi caratteri di arcaicità (abside unica quadrangolare voltata a botte), sembra ispirarsi nel tipo di tramezzo allo schema con stretti passaggi ai lati del grande arco trionfale dell'edilizia romanica ⁽¹⁷⁾.

Costituiscono un gruppo a parte le chiese a croce greca inscritta, nelle quali ci aspetteremmo l'utilizzazione del *templon* come si riscontra nelle chiese con questo schema della Cappadocia («a quattro colonne»). In Italia il tramezzo divisorio, indipendente dalle absidi, fa corpo unico con le due colonne più interne, determinando un triforio (ad arcate simmetriche ristrette da parapetti in corrispondenza delle tre absidi semicircolari) che chiude un transetto non sporgente, estraneo al modello orientale di queste chiese. Anche le soluzioni di copertura (estremamente libere e fantasiose) risultano indipendenti e impediscono di accostare queste chiese rupestri alle chiese costruite a cinque cupole note in Italia meridionale (Otranto, Rossano, Stilo). I particolari architettonici (uso del pilastro quadrilobato) suggeriscono per gli esempi più antichi di questo gruppo una datazione non anteriore alla metà del sec. XI (se non più tarda).

L'analisi delle strutture divisorie conservatesi nelle chiese rupestri dell'Italia meridionale indica un notevole interesse a partire dal IX-X sec. per una sistemazione architettonica dell'area presbiteriale, mediante una struttura di facciata che isola un vasto spazio liturgico senza impedirne la vista. Si nota una vivacità di sperimentazione volta a creare davanti all'altare un corpo trasversale (transetto continuo non sporgente) o delle celle giustapposte comunicanti.

Il sistema di recinzione più semplice, presente in involucri stretti a sviluppo longitudinale, è l'arcata unica a sesto ribassato chiusa da bassi

(16) Per questo tipo di transetto v. C. BOZZONI, *Saggi di architettura medievale*, Roma, 1979, pp. 114 ss. (duomo di Atri). Anacronistico sembra il confronto con la chiesa Nuova di Tokali Kilise (Göreme) (sec. X) proposto da R. CAPRARA, *L'insediamento rupestre di Palagianello*, Firenze, 1980, p. 113.

(17) Cfr. C. BOZZONI, *Calabria normanna. Ricerche sull'architettura dei secoli undicesimo e dodicesimo*, Roma, 1974, pp. 70 ss., tav. XI (S. Maria della Roccella).

parapetti, che ha analogie con le cappelle arcaiche di Cappadocia (IX-X sec.). Notevole fortuna ha il blocco presbiteriale con facciata a due arcate (una occlusa da parapetto, l'altra con stretto varco in direzione dell'altare), che ha varie possibilità di applicazione sia in piccole chiese ad una o due absidi sia in chiese ad impianto basilicale. La soluzione con tre arcate (triforio) ristrette da parapetti, legata ad invasi larghi, è meno attestata e sembra adottata piuttosto tardi.

Un compatto gruppo di tramezzi a varco centrale fiancheggiato da finestre si discosta nettamente dalle recinzioni ad arcate con parapetti, non soltanto per l'aspetto architettonico ma soprattutto per una diversa sensibilità religiosa interessata a nascondere alla vista l'azione liturgica. Tramezzi simili sono introdotti in Cappadocia (insieme con la pianta a croce greca inscritta) nella seconda metà del sec. XI e costituiscono la trasposizione rupestre del *templon* delle chiese costruite. Gli scarsi dati cronologici degli esempi italiani sembrano indicare una eguale datazione a partire dalla metà del sec. XI. Ci si può chiedere se questa nuova forma di tramezzo ampiamente usata in queste zone di confine non sia una delle conseguenze «materiali» dello scisma d'Oriente (1054) che comporta una differenziazione degli spazi liturgici prima non sentita ⁽¹⁸⁾.

(18) È importante osservare che questi tramezzi non sono stati progettati per accogliere una decorazione dipinta (quella presente è sempre una aggiunta posteriore) e quindi pare improprio considerarli delle iconostasi.

CATALOGO

BIBLIOGRAFIA

- ABATANGELO L., *Chiese-cripte e affreschi italo-bizantini di Massafra*, Taranto, 1966 (2 voll.).
- CAPRARA R., *L'insediamento rupestre di Palagianello*, I (Le chiese), Firenze, 1980.
- CAPRARA R., *Le chiese rupestri del territorio di Taranto*, Firenze, 1981.
- CHIONNA A., *Insedimenti rupestri nel territorio di Fasano* (II ed.), Fasano, 1975.
- DELL'AQUILA C.-CAROFIGLIO, F., *Bari extra moenia. Insediamenti rupestri ed ipogei*, II (Schede), Bari, 1985.
- DIEHL Ch., *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, Paris, 1894 (rist. anast., 1967).
- FONSECA C. D., *Civiltà rupestre in Terra Ionica*, Genova, 1970.
- FONSECA C. D. et al., *Gli insediamenti rupestri medievali nel Basso Salento*, Galatina, 1979.
- LA SCALETTA, *Le chiese rupestri di Matera*, Roma, 1966.
- MESSINA A., *Le chiese rupestri del Siracusano*, Palermo, 1979.
- ROTILI M., *Arte bizantina in Calabria e in Basilicata*, Cava dei Tirreni, 1980.
- VENDITTI A., *Architettura bizantina nell'Italia meridionale*, Napoli, 1967 (2 voll.).

LISTA I (*templon*)*Gruppo brindisino.*

a. POLIGNANO, *S. Giovanni*. Stretto varco fiancheggiato da due larghe finestre a lunetta.

Bibl. : inedita.

b. FASANO, *S. Lorenzo*. Si susseguono due *templa* in corrispondenza delle due absidi ; quello di destra (più esterno) presenta ampie finestre ad archetto, il secondo un unico finestrino ad archetto di proporzioni molto più ridotte a sinistra della porta. Questo secondo *templon* appartiene ad una fase posteriore di ristrutturazione della chiesa, quando lo spazio interno fu raddoppiato con l'aggiunta di una seconda abside. Termine *ante quem* per lo scavo della chiesa è il ciclo di affreschi con didascalia greca, datato al sec. XI.

Bibl. CHIONNA, pp. 48 ss., figg. 12-17.

c. FASANO, *S. Nicola*. Ampie finestre ad archetto, cfr. b.

Bibl. CHIONNA, pp. 79-80, fig. 124.

d. FASANO, *S. Giovanni*. Largo varco centrale con ampie finestre ad archetto (parzialmente demolito); le archeggiature della porta e delle finestre sono ingrossate e imitano un modello in marmo o in legno.

Bibl. CHIONNA, pp. 54 ss., figg. 34, 37, 38.

e. MONOPOLI, *«Lamalunga»*. Largo varco centrale con ampie finestre ad archetto (parzialmente demolito).

Bibl. CHIONNA, pp. 82 ss., fig. 137. N. LAVERMICOCCA, *Gli insediamenti rupestri del territorio di Monopoli*, Roma, 1977, pp. 49-60.

f. MOTTOLA, *S. Sabino*. Largo varco centrale con arcata decorata da ghiera e ampie finestrelle laterali ad archetto (m. 0,95 × 0,70) (parzialmente demolito).

Bibl. FONSECA, p. 161.

g. MONOPOLI, *SS. Andrea e Procopio*. Variante con doppia porta e due ampie finestre laterali ad archetto. Può considerarsi come fusione di due *templa* affiancati corrispondenti alle due absidi. Il presbiterio presenta una seconda recinzione più interna con varchi corrispondenti alle due porte del *templon*, determinando una sorta di doppio transetto. Lo scavo della chiesa è datato dall'epigrafe dedicatoria dei committenti, incisa sulla lunetta dell'ingresso, in cui risulta consacrata dall'arcivescovo Pietro (di Bari), attivo nel 1073. Su di uno stipite di una delle due porte del *templon* una seconda iscrizione, più succinta, ricorda il nome di chi ha commissionato lo scavo del *templon* («...opus fieri feci») ed è distinto dai committenti della chiesa («Hoc templum fabricare fecerunt ...»). Evidentemente l'esecuzione del tramezzo litico richiedeva una manodopera più specializzata (la perizia dello scalpellino più che del cavatore) ed era assunta da uno specifico committente.

Bibl. CHIONNA, pp. 86 ss., figg. 151-156. LAVERMICOCCA, *op. cit.*, pp. 29-48. Per l'identificazione dell'arcivescovo Pietro, v. R. JURLARO, *Epigrafi medievali brindisine*, in «Studi Salentini», XXXI-XXXII, 1968, pp. 261-262; è attivo negli anni '70 del sec. XI, succede ad Andrea (1062-?) e gli succede Urso nel 1080, v. Cod. Dipl. Barese, I, 1897, p. 51, n. 28; cfr. «Italia Pont.», IX (1962) ed. Holtzmann, pp. 318-319.

Gruppo tarantino-materano.

h. MASSAFRA, *S. Simine in Pantaleo*. Stretta ed alta porta arcuata, fiancheggiata da due strette finestre ad archetto; ai lati due nicchie di sagoma diversa sembrano esprimere l'interesse a raddoppiare le aperture del *templon*.

Bibl. ABATANGELO, pp. 120 ss., fig. 34.

i. TARANTO, *Masseria «Le Petrose»*. Largh. del *templon* m. 3,75, spess. m. 0,28. Stretta ed alta porta arcuata (m. 1,87 × 0,78), fiancheggiata da due strette finestre ad archetto. È costruito in muratura. Lungo la base, sia all'interno che all'esterno, corre un *subsellium*. Pannelli devozionali fiancheggiano il *templon* il cui strato più antico è datato al sec. XI (Caprara). Una delle iscrizioni deprecatorie greche sembra recare la data 6609 = 1100/1101. Va notato che la costruzione di un *templon* in muratura in una chiesa rupestre che ne era sprovvista, è indice di nuovi usi liturgici che paiono introdursi a partire dalla metà del sec. XI.

Bibl. CAPRARA, 1981, pp. 45 ss., figg. 21, 31, 44 e tav. V.

k. MATERA, *S. Lucia alle Malve*. È collocato nella navata sinistra della chiesa. I parametri sono estremamente allungati nel senso dell'altezza. La porta molto alta e stretta era fiancheggiata da due finestre a feritoia (ricostruzione); le tre archeggiature sono sottolineate da ghiera. La zona presbiteriale è decorata con arcate cieche e finte cupole lenticolari.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 289-291.

l. MATERA, *S. Luca*. Ampia porta a tutto sesto, fiancheggiata nella parte inferiore da lesene su plinto di base, che si interrompono all'altezza delle strette finestre ad archetto; le archeggiature sono sottolineate da doppia ghiera. Il *templon* è preceduto da una recinzione più esterna a bassa trasecca con varco centrale. L'area presbiteriale è decorata da arcate cieche speculari sulle pareti laterali e da una cupola gradinata; l'abside è quadrangolare, strombata.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 255-257; VENDITTI, p. 350, figg. 214-215 («datazione piuttosto tarda, certo successiva di qualche secolo alla conquista normanna»); ROTILI, p. 87, tav. XI (X/XI sec.).

m. MATERA, *S. Barbara*. Variante monumentale con raddoppiamento delle finestre. La porta stretta ed alta è fiancheggiata da una prima coppia di piccole finestre ad archetto, cui sono collegate tramite un pilastro con capitello a lastra due finestre laterali più alte. Le archeggiature sono sottolineate da ghiera. Lo sguincio delle finestre è differenziato al fine di convogliare meglio la luce nel presbiterio. La facciata esterna del *templon* accoglie un *subsellium* e pannelli devozionali (sec. XIV). Il soffitto dell'aula ha due cupole in asse.

Bibl. B. CAPPELLI, *Chiese rupestri del Materano. S. Barbara*, in «Calabria Nobilissima», X, 1956, pp. 45 ss. (IX/X sec.); A. RIZZI, *La chiesa rupestre di S. Barbara a Matera*, in «Napoli Nobilissima», VII, 1968, pp. 41 ss. (X/XI sec.); LA SCALETTA, pp. 282-284, tav. 12 e fig. 56; VENDITTI, pp. 334-335, figg. 198-202; ROTILI, pp. 85-86, tav. III (X/XI sec.).

Gruppo salentino.

n. SANARICA, «*Assunta*». Il *templon* è limitato solo alla navata centrale. La porta presenta arco ribassato e le finestre sono ridotte a piccole feritoie senza archeggiatura. Lungo la facciata esterna del *templon* corre un *subsellium*.

Bibl. FONSECA *et al.*, pp. 177 ss.

o. STERNATIA, *S. Pietro*. Semplice tramezzo con varco centrale, privo di finestre; «alcuni interventi tardi hanno leggermente modificato tale struttura riducendone l'accesso con due piedritti ed un arco sovrastante».

Bibl. FONSECA *et al.*, pp. 195 ss.

Gruppo siciliano.

p. LENTINI, *Santalania* (= S. Anania). Ampia porta centrale con arco a tutto sesto, fiancheggiata da due larghe finestre di proporzioni eguali alla porta a formare tre arcate simmetriche (ricostruzione); l'attacco delle finestre era segnato da una cornice a rilievo. Gli affreschi dell'aula portano didascalie in greco. Cfr. il gruppo brindisino. La datazione della chiesa all'VIII/IX sec. va rivista; la presenza del *templon* suggerisce una datazione all'ultimo decennio del sec. XI.

Bibl. F. DELL'AQUILA, *L'architettura simbolica di Santa Lanea (Lentini)*, in «*Vetera Christ.*», 15, 1978, pp. 109-112; MESSINA, pp. 70 ss.

q. LENTINI, *S. Margherita*. Ampio varco centrale e strette finestre in posizione marginale (ricostruzione). La chiesa ha già adottato le sagome archiacute nei profili arcuati. Il ciclo degli affreschi ha didascalie in greco.

Bibl. MESSINA, pp. 53 ss.

r. PANTALICA, *S. Micidiario*. Ampia porta arcuata, fiancheggiata da strette finestre ad archetto (m. 1 × 0,40), ricavate nella parete più in basso rispetto alla porta, perchè il soffitto a doppio spiovente ne ha impedito forse lo sviluppo verso l'alto (ricostruzione); cfr. il gruppo tarantino-materano. La parete absidale con abside centrale fiancheggiata da due nicchie, riproduce le partizioni del *templon*. Il ciclo decorativo (due strati con didascalie in greco) interessava anche la parete esterna del *templon*. La presenza del *templon* induce a correggere la datazione tradizionale ad età prearaba (Orsi) con una attribuzione alla prima età normanna (fine sec. XI).

Bibl. P. ORSI, *Chiese bizantine del territorio di Siracusa*, in «*Byz. Zeit.*», VII, 1898, pp. 21-25; MESSINA, pp. 106-108.

s. CAVA D'ISPICA, «*la Spezieria*». Varco a profilo rettangolare, fiancheggiato da due piccole e rozze finestrelle a lunetta, tagliate asimmetricamente subito sotto il soffitto, più in alto della porta. La parete interna del *templon* è occupata da un *subsellium*. Si potrebbe sospettare che si tratti di un adatta-

mento posteriore, per la forma atipica e la lavorazione rozza. In questo caso sarebbe prova della tarda introduzione in Sicilia del *templon*.

Bibl. G. DI STEFANO, *Cava Ispica: recenti scavi e scoperte*, Modica, 1983, pp. 85 ss., fig. 40.

t. CAVA D'ISPICA, «*Grotta dei Santi*». Vasto camerone seguito in fondo da una cella, probabile tomba signorile protostorica. La parete divisoria è adibita a *templon*, utilizzando la porta decentrata e aprendo una finestrella a sinistra di essa. Il ciclo pittorico (sec. XII) con didascalie in greco interessa tutta la parete esterna del rudimentale *templon*.

Bibl. DI STEFANO, pp. 79 ss.; A. MESSINA, *Chiese e immagini sacre nella Sicilia greca*, in «*Oriente Cristiano*», XXVII, 2-3, 1988, pp. 74 ss.

LISTA II (*cancelli*)

Arcata unica.

Gruppo tarantino-materano.

a. MATERA, «*Cripta della Scaletta*». L'aula mononave è separata dal profondo transetto rettangolare da due parapetti a pluteo, che lasciano al centro uno stretto passaggio, sormontati da un arco a sesto ribassato. Le pareti laterali del transetto sono decorate da arcate cieche; l'abside, che accoglie un altare a dado, è di forma quadrangolare con restringimenti progressivi e risulta decentrata rispetto all'asse della chiesa. La chiesa non ha mai accolto una decorazione dipinta; gli andamenti arcuati sono sottolineati da ghiera.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 259-260, figg. 41-42.

b. MOTTOLA, «*Bufalo Petruscio*». Vasta aula ripartita da pilastri con tre absidi irregolari; quella di sinistra (decentrata rispetto all'asse della chiesa) risulta per le partizioni architettoniche la zona presbiteriale principale (cfr. Lista I, k); è separata dall'aula da due lunghi parapetti che lasciano al centro uno stretto passaggio sotto un arco a sesto ribassato. Il transetto quasi quadrato, decorato lungo le pareti laterali da una coppia speculare di arcate cieche e nel soffitto da due finte cupole lenticolari (cfr. Lista I, k, l), termina con un'abside poco profonda quadrangolare strombata. La chiesa non presenta tracce di decorazione dipinta.

Bibl. FONSECA, p. 164.

c. PALAGIANELLO, *S. Lucia*. Piccola aula mononave, separata dal transetto con arcate cieche laterali da un grande arco a tutto sesto, originariamente sbarrato da due parapetti a pluteo (tracce); abside quadrangolare con volta a botte ed altare a dado (tracce).

Bibl. CAPRARA, 1980, pp. 119 ss., tav. IX, figg. 50-52.

d. PALAGIANELLO, *SS. Eremiti*. Piccola aula mononave, separata dal presbiterio sopraelevato trapezoidale (funge da abside) con altare a dado da un arco fortemente ribassato, originariamente ristretto da due brevi parapetti più alti che larghi (m. 0,80 alt. × 0,46 largh.) (ricostruzione). È evidente la tendenza a restringere i parapetti a pluteo fino a farne dei semipilastri o semplici lesene. Nel presbiterio si conservano due pannelli devozionali ed una iscrizione deprecatoria greca (sec. XII).

Bibl. CAPRARA, 1980, pp. 37 ss., fig. 10 e tav. V.

e. TARANTO, *«Accetta piccola»*. Ipogeo romano riadattato; la cella interna, riutilizzata come presbiterio, è posta ad un livello più basso dell'aula; la trasformazione dell'ipogeo romano interessa il passaggio alla cella interna, descritto da un'arcata a tutto sesto, ristretta lateralmente da due brevi parapetti alti e stretti (m. 0,94 alt. × 0,39 largh.) (cfr. lista II, d). Le pareti laterali del presbiterio sono decorate da due arcate cieche e l'abside è quadrangolare.

Bibl. CAPRARA, 1981, pp. 131 ss., figg. 76 e 77, tav. XII.

f. MATERA, *Cripta del Cristo*. «Il presbiterio è diviso dall'aula da un muretto (alto circa 80 cm.) su cui cadono i dritti corpulenti di un'ampia archeggiatura in funzione di iconostasi».

Bibl. LA SCALETTA, p. 270 (non illustrata).

g. MATERA, *Madonna della Croce*. Vano rettangolare bipartito in aula e presbiterio da due parapetti sormontati da una arcata a sesto molto ribassato poggiate su piedritti laterali. Le pareti laterali sono scandite da arcate cieche simmetriche; il presbiterio si conclude con un'abside semicircolare. Il soffitto ha chiari segni di recenziorità: è leggermente arcuato e la campata del presbiterio presenta una crociera costolonata (sec. XIII); sono presenti le cupolette in asse.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 246-247, fig. 24; VENDITTI, p. 348, figg. 219-222; ROTILI, p. 87, tav. XII.

Doppia arcata.

Gruppo materano.

h. MATERA, *«Cripta del canarino»*. L'aula rettangolare è separata dal profondo transetto da due arcate paraboliche divise da un pilastro centrale; unica abside quadrangolare con altare a dado, decentrata in corrispondenza dell'arcata destra. Non era prevista decorazione dipinta.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 258-259, fig. 40.

i. MATERA, *«Cripta di Pandona»*. Riproduce lo stesso schema della chiesa precedente; l'abside è decentrata in corrispondenza dell'arcata sinistra. La

faccia esterna del pilastro presenta tracce di un pannello devozionale. Nel soffitto dell'abside è una cupola lenticolare in corrispondenza dell'altare.

Bibl. LA SCALETTA, p. 263.

k. MATERA, *S. Vito*. L'aula a ventaglio è separata dal presbiterio a doppia cella comunicante (*bema*), da due arcate a tutto sesto divise da un pilastro centrale (sono evidenti le tracce di parapetti demoliti). L'abside quadrangolare è decentrata in corrispondenza dell'arcata destra; nelle pareti laterali si corrispondono due arcate cieche simmetriche, in quella di fondo tre, quella centrale strombata. Il soffitto delle due celle presbiteriali presentano una cupola lenticolare.

Bibl. LA SCALETTA, p. 242, fig. 14.

l. MATERA, *Chiesa del Crocifisso di Chiancalata*. L'aula (oggi modificata) è separata dal presbiterio a due celle comunicanti concluse da semicerchio absidale, da due arcate divise da un pilastro; l'arcata sinistra è chiusa da un parapetto continuo, mentre nell'arcata destra il parapetto lascia uno stretto varco centrale in corrispondenza dell'abside maggiore.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 276-277.

m. MATERA, *S. Falcione*. L'aula leggermente a ventaglio è separata dal transetto da due arcate a tutto sesto divise da un pilastro centrale; sul transetto si aprono due absidi, quadrangolare quella sinistra, semicircolare quella destra. La zona presbiteriale ha subito uno sbancamento di oltre 1 m., ciò nonostante si riconoscono le tracce della presenza di parapetti, che dovevano avere una sistemazione analoga a quella della chiesa precedente. Ch. Diehl ricorda: «... deux absides, séparées l'une de l'autre par un pilier et un petit mur élevé à hauteur d'appui.»

Bibl. DIEHL, p. 158; LA SCALETTA, pp. 240-241, fig. 12.

n. CASTELLANETA, *S. Stefano*. L'aula a sviluppo trasversale è separata dal presbiterio a doppia cella comunicante da due arcate su sottile pilastro; le arcate sono architravate e appaiono lunettate.

Bibl. VENDITTI, p. 272, figg. 97-99.

Gruppo barese.

o. BARI, *S. Candida*. Struttura complessa con planimetria «a ventaglio» pluriabsidata, impostata su una ridotta aula centrale, preceduta da un ampio nartece, a cui si appoggiano due navatelle laterali absidate. Una terza navatella a sinistra è aggiunta posteriore. Le due absidi centrali hanno un maggior sviluppo planimetrico e costituiscono con due celle antistanti comunicanti l'area presbiteriale, separata dall'aula da due arcate (quella destra chiusa da un parapetto continuo; l'altra da due parapetti asimmetrici che lasciano uno stretto varco). Non vi è alcuna traccia di affreschi, in

compenso è evidente l'interesse per la decorazione architettonica (colonne, capitelli, pilastri compositi, volte a botte, massiccio uso della ghiera). La chiesa è menzionata in una carta privata del 1194.

Bibl. DELL'AQUILA, pp. 86 ss. ; F. DELL'AQUILA, *Bari : ipogei ed insediamenti rupestri*, Bari, 1977, pp. 10, 24-25.

p. BARI, *«Masseria Milella»*. Presenta lo stesso schema planimetrico e l'interesse per la decorazione architettonica. Le demolizioni subite non impediscono di verificare la presenza delle arcate divisorie e resti di un basso parapetto.

Bibl. DELL'AQUILA, pp. 42 ss. ; F. DELL'AQUILA, *op. cit.*, p. 20 ; F. DELL'AQUILA, *Il «monastero ipogeo» della Masseria Milella sul tratto Bitonto-Ceglie*, in «Studi Bitontini», IX (mag. 1973), pp. 11-15 ; C. D. FONSECA, *La civiltà rupestre in Puglia*, in «La Puglia tra Bisanzio e l'Occidente», Milano, 1980, p. 60.

q. BARI, *Chiesa di Via Martinez*. È costituita da due navate asimmetriche, absidate, con impianto a ventaglio. L'area presbiteriale è affine a quella della chiesa di S. Candida (Lista II, o) : è delimitata da un parapetto impervio in corrispondenza della navata minore, mentre un varco asimmetrico si apre nel parapetto (alto m. 1,00) della navata maggiore ; diversa è la sistemazione architettonica, che non si configura a facciata con arcate ma come un ciborio costituito da quattro colonnine (due poggianti sul parapetto, due all'imbocco dell'abside) con capitello a dado, che reggono un soffitto a vela (cfr. la chiesa di S. Gregorio di Matera [Lista II, z]). Mancano affreschi devozionali, mentre è esaltata la decorazione architettonica anche con fregi geometrici dipinti posti a sottolineare gli elementi arcuati.

Bibl. DELL'AQUILA, pp. 100 ss. ; F. e C. DELL'AQUILA, *Il casale Cillaro e la chiesa rupestre di Via Martinez presso Bari*, in «Nicolaus», XII, 1985, pp. 223-239.

r. MASSAFRA, *S. Marco*. Struttura a tre navate biabsidata con impianto a ventaglio. L'area absidale presenta forti affinità con le chiese del gruppo barese : le due absidi simmetriche sono precedute da due celle comunicanti separate dall'aula da due arcate su pilastro, quella destra impervia (è occlusa da un alto parapetto continuo), quella sinistra originariamente chiusa da due parapetti asimmetrici con stretto varco (restano tracce del parapetto sinistro ; la forma è ricavabile dalla transenna pervia che divide le due celle, costituita da due parapetti fortemente asimmetrici). Non era previsto un programma decorativo dipinto, mentre è dato forte risalto alla decorazione architettonica (pilastri polilobati, semicolonnie, lesene, capitelli a nastro e a volute ; si notino le colonnine angolari all'imbocco delle absidi).

Bibl. CAPRARA, *La chiesa rupestre di San Marco a Massafra*, Firenze 1979 (ritiene l'area absidale una aggiunta del sec. XI).

Triplice arcata (triforio).

s. MOTTOLA, *S. Nicola*. L'aula è separata dal lungo transetto da una massiccia struttura litica costituita da un varco centrale più grande ad arcata (in corrispondenza dell'unica abside quadrangolare con altare a dado) ristretta da brevi parapetti a pluteo e da due varchi laterali più piccoli con brevi parapetti. È spiccato l'interesse per la decorazione architettonica nella sequenza delle arcate cieche che interessa l'aula e il transetto e nell'uso della ghiera a sottolineare gli andamenti curvilinei. I plutei del varco di destra recano scritta in latino la titolatura dell'altare corrispondente (S. Giovanni). Il triforio reca resti di affreschi datati al sec. XI.

Bibl. N. LAVERMICOCCA, *Il programma decorativo del santuario rupestre di San Nicola di Mottola*, in «Atti II Conv. Inter. sulla Civiltà rupestre nel Mezzogiorno d'Italia», Taranto, 1977, pp. 291 ss., tavv. 67, 69, 70; «Bell'Italia», 18 (ottobre 1987), pp. 49-50 (spaccato della chiesa); per le epigrafi v. FONSECA, p. 183.

t. MASSAFRA, *S. Marina*. Vasta aula mononave separata dal transetto poco profondo da tre strette arcate ornate con ghiera su due massicci pilastri; i varchi erano ristretti da corti parapetti (resti); abside quadrangolare con altare a dado, fiancheggiata da due altari a nicchia. I pilastri portavano pannelli devozionali palinsesti. Si conserva l'iscrizione dedicatoria dell'altare principale (S. Marina) con formulario cronologico («septimo die intrante / mense december [*sic* !]...») uguale alla iscrizione dedicatoria della chiesa dei SS. Andrea e Procopio di Monopoli (cfr. Lista I, g) («... secundo die in/trante mense nobember [*sic* !] ...»), databile negli anni '70 del sec. XI.

Bibl. ABATANGELO, pp. 178 ss., fig. 62; FONSECA, pp. 122-123; sull'iscrizione v. R. CAPRARA, *L'iscrizione dedicatoria della cripta di S. Marina a Massafra*, in «Voce Nostra», XII (3/6), 1968, pp. 5 ss. (VIII-IX sec. ?).

u. MASSAFRA, *S. Leonardo*. Vasta aula mononave divisa dal transetto accorciato (concluso da abside semicircolare con altare a dado) da un triforio a tre arcate a tutto sesto su pilastri; l'arcata destra, interessata da un vasto crollo, sembrerebbe più piccola e non pervia; le altre due arcate simmetriche sono ristrette da alti parapetti e lasciano un varco molto stretto. I pilastri recano tardi pannelli devozionali (sec. XV); anche la faccia esterna dei parapetti accoglieva soggetti dipinti; nell'arcata sinistra S. Stefano e santo inriconoscibile; nell'arcata centrale Annunciazione suddivisa nei due parapetti (sec. XIV).

Bibl. ABATANGELO, pp. 132 ss., fig. 41; FONSECA, pp. 124 ss., fig. 104; VENDITTI, p. 276, figg. 103-105; per la datazione degli affreschi v. DIEHL, pp. 122-123.

v. ORTELLE, *Madonna della Grotta*. Resti di un triforio arcuato (si conservano due arcate), che divideva il lungo transetto triabsidato.

Bibl. FONSECA *et al.*, pp. 131 ss. ; VENDITTI, p. 240, fig. 42.

w. PALAGIANELLO, *S. Girolamo*. Vasto ambiente con planimetria a «ventaglio», bipartito circa a metà da un triforio arcuato a tre ampie arcate simmetriche a tutto sesto poggianti su pilastri, originariamente fornite di parapetti a pluteo (tracce sui piedritti dei pilastri delle arcate); lungo transetto con arcate cieche laterali ed abside trapezoidale fiancheggiata da due coppie di altari a nicchia. Interesse per la decorazione plastica nell'uso generalizzato delle ghiere a sottolineare gli andamenti curvilinei e nella modellazione degli altari lobati. Il pilastro di destra reca scritta in latino la titolatura dell'altare corrispondente (S. Barbara).

Bibl. CAPRARA, 1980, pp. 101 ss., tav. VIII, figg. 39-41.

z. MATERA, *S. Gregorio*. L'aula mononave è divisa dal transetto con abside semicircolare da un triforio monumentale a tre arcate a tutto sesto di evidente imitazione dall'architettura costruita. L'arcata centrale, più ampia, poggia su due massicci pilastri sormontati da capitelli a tronco di cono rovesciato; le arcate laterali, più strette, non pervie (sono occluse da parapetti continui) poggiano ai lati su esili colonnine, poste sui parapetti, e sormontate da capitelli «con abaco pseudoquadrato nascente da un levigato echino». Le arcate sono sottolineate da ghiere. Ai due pilastri del portico corrispondono due pilastri angolari all'imbocco dell'abside da cui si dipartono determinando una sorta di ciborio dalle aguzze nervature confluenti in una bassa cupola. È evidente l'interesse per l'aspetto architettonico delle strutture.

Bibl. LA SCALETTA, pp. 227-228.

Gruppo delle chiese a croce greca inscritta.

aa. GIURDIGNANO, *S. Salvatore*. Struttura a nove campate impostate su quattro pilastri centrali quadrilobati, e tre absidi semicircolari con altari a dado a prospetto trilobato. I due pilastri più interni sono inseriti in un triforio a tre arcate simmetriche a lunetta, in corrispondenza delle absidi, con varchi ristretti da parapetti più alti che larghi. Tutti gli andamenti ricurvi sono sottolineati da ghiere. Un particolare interessante è riposto nella definizione del soffitto di ciascuna campata ad imitazione dell'architettura costruita (travature lignee, doppio spiovente, cassettonato, cupole gradinate). L'affresco dell'abside centrale (il più antico) viene datato al sec. XIII.

Bibl. FONSECA *et al.*, pp. 104 ss., tavv. X e XI; VENDITTI, pp. 228 ss., figg. 21 ss.

bb. MOTTOLA, *S. Gregorio*. Riproduce lo stesso schema anche nei particolari decorativi. I parapetti risultano asportati.

Bibl. FONSECA, pp. 156 ss.

cc. MASSAFRA, «*La Candelora*». Riproduce lo stesso modello con maggior ricercatezza nei dettagli architettonici (capitelli a volute, serie di arcatelle cieche su colonnine lungo le pareti, cupoletta su mensole angolari). La chiesa ha subito l'asportazione della zona absidale e l'abbassamento del pavimento originario di circa un metro con la totale demolizione del triforio. Gli affreschi più antichi sono datati al sec. XIII (Diehl).

Bibl. DIEHL, pp. 117 ss. («trois nefs de largeur presque égale se terminent par trois petites absides»); ABATANGELO, pp. 162 ss., fig. 58; FONSECA, pp. 114 ss., figg. 90-92; VENDITTI, p. 200, figg. 110-114.

dd. POGGIARDO, *S. Maria*. Variante rustica dello stesso schema; il triforio accorpato con i due pilastri più interni è costituito da tre stretti varchi. Il primitivo programma decorativo della chiesa non interessava la facciata esterna del triforio se non marginalmente (due pannelli con S. Giovanni Evangelista e S. Giovanni Battista si corrispondevano alle due estremità); solo del sec. XV è l'aggiunta di una Vergine col Bambino sul pilastro di sinistra.

Bibl. FONSECA *et al.*, pp. 155 ss.

ee. UGGIANO, *S. Solomo (S. Elena)*. Variante rustica dello stesso schema. Il triforio è autonomo rispetto ai due pilastri interni e risulta del tutto simile a quello della chiesa del S. Salvatore di Giurdignano (cfr. lista II, aa) con tre varchi ristretti da parapetti più alti che larghi, in corrispondenza delle absidi. Il varco centrale (oggi deformato) è fiancheggiato da due pannelli devozionali, di cui una Vergine col Bambino, datata dall'iscrizione votiva a.m. 6874 (= 1365/66).

Bibl. FONSECA *et al.*, pp. 221 ss.

Università di Trieste.

Franco DELL'AQUILA.
Aldo MESSINA.

UNE ICONOGRAPHIE PEU HABITUELLE : LES SAINTS MILITAIRES SIÉGEANT. LE CAS DE SAINT-NICOLAS D'ARGEŞ

Lors d'une récente étude ⁽¹⁾ des peintures murales de l'église Saint-Nicolas de Curtea de Argeş (Valachie) nous avons proposé une nouvelle datation et nous avons précisé l'origine des maîtres y ayant travaillé. À cette occasion, nous avons signalé une des curiosités iconographiques de cet ensemble, les saints militaires siégeant. Nous tâcherons d'analyser, ici, cette iconographie peu habituelle, son origine et son développement jusqu'au début de l'époque post-byzantine, sans avoir pour autant l'intention d'établir un catalogue de ce type de représentations.

LES SAINTS MILITAIRES SIÉGEANT DE SAINT-NICOLAS D'ARGEŞ

L'église Saint-Nicolas d'Argeş a été construite dans la deuxième moitié du XIV^e siècle sur un plan à croix grecque inscrite. En haut des quatre piliers qui soutiennent la coupole centrale figuraient des images de saints militaires siégeant. Ce fait est doublement inattendu, car si l'iconographie est rare, l'emplacement est tout à fait inhabituel. En effet, selon la tradition byzantine, les portraits des saints sont figurés au registre inférieur des murs. D'ailleurs, à Argeş aussi l'on peut voir des saints militaires en pied parmi d'autres saints figurés au premier registre des murs du naos ⁽²⁾. Juchés assez haut, les portraits des saints militaires siégeant sont bien délimités, car chacun occupe une des faces du pilier. Il s'agit en réalité d'une série d'icônes peintes à même le mur, ce qui nous fait penser que ces portraits ont dû être réalisés par un peintre d'icônes ou un peintre pratiquant les deux techniques : icônes et peinture murale. Six des compositions avec des saints

(1) A. DUMISTRESCU, «Une nouvelle datation des peintures murales de Curtea de Argeş. Origine de leur iconographie», in *Cahiers Archéologiques*, sous presse.

(2) D. BARBU, *Pictura murală în Țara Românească în secolul al XIV-lea*, Bucarest, 1986, pp. 54-55.

siégeant sont encore conservées. Lors de la restauration architecturale de l'église l'on a installé des tirants métalliques fixés en haut des piliers par d'énormes vis qui ont détruit les parties inférieures de la plupart des compositions qui nous intéressent ici. Les inscriptions nous permettent d'identifier seulement quatre de ces personnages : Artémios, Lupus, Mercure et Procope.

Les fonds architecturaux peints derrière les saints militaires siégeant sont similaires aux autres décors construits qui apparaissent dans la peinture murale de Saint-Nicolas d'Argeş (3). À une seule exception près, tous nos personnages siégeant sont représentés devant une double muraille, une plus haute comportant différents édifices et une plus basse et plus simple qui passe juste derrière le saint. Il est très possible que ces fonds architecturaux soient peints par un peintre mineur et que seules les figures des saints militaires soient l'œuvre d'un maître. Il est pourtant intéressant de remarquer que ces décors peuvent faire penser à une agglomération urbaine très stylisée. Dans ce cas l'on pourrait penser à un poème de Manuel Philès où saint Georges était décrit comme siégeant devant une ville (4).

En haut du pilier nord-est, sur la face méridionale, apparaît un saint (fig. 1), qui n'est identifié par aucune inscription. La partie inférieure est détruite par le système métallique mentionné. Le saint est assis sur un siège pliant et s'apprête à sortir son épée du fourreau. Habillé d'une cotte de maille peu réaliste, mais très décorative, il est protégé par un élément d'armure tout aussi fantaisiste, qui semble être pourvu d'une sorte de fenêtre au milieu de la poitrine. Un ange en vol touche de sa main la tête du saint comme s'il voulait le couronner, mais aucun diadème n'est visible aujourd'hui, ni sur la tête du saint ni dans la main de l'ange. L'attitude du saint est assez figée, la nuque rigide, il semble regarder un point fixe vers l'horizon et être détaché de son geste. Cette expression pensive de notre personnage, le rapproche des figures des saints militaires peints par les artistes de l'École de la Morava (5).

Le pilier sud-est a conservé trois compositions avec des saints militaires siégeant : sur la face nord — Procope, sur la face occidentale

(3) *Ibidem*, pp. 46-47.

(4) E. MILLER, *Manuelis Phile Carmina*, I, Paris, 1855, p. 119, n° CCXXVI.

(5) T. VELMANS, «Infiltrations occidentales dans la peinture murale byzantine au XIV^e et au début du XV^e siècle», in *L'École de la Morava et son temps*, Belgrade, 1972, p. 44 et figg. 17-18.

— Artémios et sur la face sud — Mercure. L'image représentant saint Procope (fig. 2) est très différente des autres, car le saint ne se trouve pas devant la double muraille habituelle, mais sous une arcade. Il reste à établir s'il s'agit de la composition d'origine, car notre scène a subi des repeints brutaux. Mal inscrit sous l'arcade, car son nimbe en touche le milieu, le saint trône sur un siège polygonal sans dossier. Au-dessus d'une cotte de maille fantaisiste, il porte des éléments d'armure simplement décoratifs. Ses jambes sont couvertes d'un drapé, comme si, sous son costume militaire, il portait une longue tunique. Ses pieds ne sont plus visibles tout comme le reste de la partie inférieure de l'image à cause de la vis métallique. L'on a remarqué ⁽⁶⁾ que le geste que fait notre saint est plutôt celui de remettre l'épée au fourreau, bien que d'habitude les saints militaires semblent mettre à nu leur arme. Tant que la peinture ne sera pas restaurée, l'on ne peut être certain d'aucun de ces éléments iconographiques. En ce qui concerne l'arme, par exemple, le contour du fourreau n'est plus distinctement visible et des traces sur la couche picturale donnent l'impression que ce fourreau se prolongeait d'une manière tout à fait inhabituelle. Qu'il range ou non son arme, ou qu'il ait été pourvu à l'origine d'une arme plus longue, notre personnage ne fait pas attention à son geste, le regard perdu au loin.

Sur la face occidentale du même pilier apparaît saint Artémios (fig. 3), devant le décor habituel, trônant sur un siège lourd sans dossier. Bien que ses jambes aient disparu sous le dispositif métallique, l'on voit très clairement un monstre vaincu à ses pieds. Deux anges en vol déposent un diadème sur la tête du saint. Il est habillé d'un costume militaire aussi décoratif que peu réaliste, avec deux courroies croisées sur la poitrine réunies par un médaillon. Il pose la main gauche sur une épée protégée par son fourreau et serre une lance dans la main droite. L'état actuel de conservation de la couche picturale ne nous permet pas d'être certains que les armes tenues par notre saint aient été à l'origine les mêmes que celles que nous venons de décrire. Bien que l'attitude du saint soit assez rigide, sa main droite se pose sur le fourreau de l'épée d'un geste doux et souple. La figure du saint est très inexpressive.

Le troisième saint militaire représenté en haut de ce même pilier sud-est est saint Mercure qui apparaît sur la face méridionale. Le

(6) BARBU, *Pictura murală*, p. 54.

personnage âgé, habillé d'un costume militaire fantaisiste, trône sur un siège polygonal sans dossier et tient dans la main droite l'épée et dans la gauche le fourreau. La composition est très retouchée.

Le pilier sud-ouest a conservé un seul de ses saints militaires siégeant, celui (fig. 4) figuré sur la face septentrionale. Aucune inscription ne nous permet de l'identifier. Le mauvais état de conservation de notre image, surtout de la partie inférieure de la composition, alourdit la lecture. Le saint est habillé d'un costume militaire riche en éléments décoratifs et, bien que sa tête soit encadrée par deux anges en vol, il ne porte pas de diadème. Tandis que sa main droite doit ⁽⁷⁾ soutenir une épée logée dans son fourreau et pointée vers le bas, sa main gauche repose sur ses genoux. La tête légèrement penchée en avant, le coude gauche doucement courbé, l'attitude de notre personnage est assez molle, comme s'il s'agissait d'un personnage fatigué. Le regard perdu dans le vide, dirigé vers le bas, accentue cette impression de lassitude mélancolique assez inattendue chez un militaire victorieux.

La dernière image de saint militaire se trouve sur la face méridionale du pilier nord-ouest et représente saint Lupus (fig. 5). Tout comme ses compagnons, il est habillé d'un costume militaire où prime l'élément décoratif et siège devant un fond architectural formé par une double muraille. Deux anges en vol sont représentés de part et d'autre de la tête du saint. Il est probable qu'ils couronnaient Lupus d'un diadème. Le corps de notre héros est légèrement tourné vers la droite et la tête est penchée à gauche vers l'épaule tombante. De ses deux mains il tient un arc dont il appuie la corde, d'un geste distrait, sur son genou droit. Dessiné par des lignes courbes et souples, ce personnage nous apparaît non pas comme le militaire victorieux qu'il est censé être, mais plutôt comme un troubadour qui aurait troqué sa lyre contre un arc. Son regard vague qui glisse vers le bas et ses lèvres entrouvertes (fig. 5) mettent une nuance de mélancolie dans cette attitude de grande lassitude.

Il apparaît très clairement que les saints militaires siégeant peints à Saint-Nicolas d'Argeş suivent une iconographie unique. Trônant sur un siège sans dossier, ces saints se trouvent devant un fond architectural formé de deux murailles parallèles. Des anges en vol devaient

(7) En réalité la main du saint ne se voit pas et l'épée, mise au fourreau, semble superposée à la figure du saint.

couronner nos héros de diadèmes. Les saints sont habillés de costumes militaires où le décoratif empiète sur le réel et leurs armes semblent de simples accessoires auxquels ils ne prêtent pas grande importance. Ils devraient piétiner des monstres vaincus, mais loin d'avoir une attitude triomphante, ils ont l'air absent, voire même mélancolique et las. Le problème se pose de savoir quels sont les éléments iconographiques traditionnels et quels sont ceux qui caractérisent l'église valaque. Mais quelle est l'iconographie traditionnelle ?

L'ICONOGRAPHIE DES SAINTS MILITAIRES SIÉGEANT

Dès les débuts de l'art chrétien, les portraits des saints personnages étaient représentés en buste ou en pied, le trône — attribut royal par excellence — étant réservé au Christ ou à la Vierge, en tant que Mère de Dieu. Les apôtres pouvaient, eux aussi, être représentés trônant, car l'Évangile⁽⁸⁾ annonce que, au moment du Jugement dernier, ils siégeront aux côtés du Christ. Ainsi le plus ancien portrait d'un saint siégeant que nous connaissons est celui d'un apôtre. Il s'agit d'une image peinte sur un volet de triptyque⁽⁹⁾ du x^e siècle, où saint Thaddée siégeant fait pendant au roi Abgar — figuré sur l'autre battant. Une autre catégorie de saints personnages, les martyrs, semble avoir eu droit à cette représentation royale. André Grabar⁽¹⁰⁾ explique ce type iconographique par une survivance de rites et aménagements funéraires et, surtout, par une association visionnaire des sièges funéraires au trône proprement dit. Tout en mentionnant des représentations occidentales de martyrs siégeant, A. Grabar étudie le cas des représentations byzantines de saint Démétrius.

En effet, dans la basilique construite à Thessalonique à la mémoire du patron de la ville, se trouvait une mosaïque du vii^e siècle où saint Démétrius était figuré trônant devant un fond architectural et recevant des hommages. Cette œuvre a été détruite dans l'incendie du début du xx^e siècle, mais elle avait été décrite et reproduite auparavant⁽¹¹⁾. Le

(8) *Matthieu* 19:28.

(9) K. WEITZMANN, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, I, Princeton, 1976, pl. XXXVI.

(10) A. GRABAR, «Le trône des martyrs», in *Cahiers Archéologiques*, VI, 1952, p. 35.

(11) Cf. DIEHL, M. LE TOURNEAU, H. SALADIN, *Les monuments chrétiens de Salonique*, Paris, 1918, p. 99 ; A. GRABAR, *Martyrium*, II, Paris, 1946, pp. 93-94, fig. 145.

célèbre martyr local y était représenté, comme sur les autres mosaïques du monument, en habit de dignitaire à l'antique.

L'interprétation funéraire de cette figure, que donne A. Grabar, est très logique et correspond à l'iconographie des stèles antiques où l'on représentait très souvent les défunts assis, entourés des membres de leur famille. Sans mettre en doute l'analyse faite par cet auteur, nous pensons que l'on peut la compléter par la mise en évidence d'un élément iconographique antique local. En effet, on sait que Démétrius, le patron chrétien de la ville de Thessalonique, a remplacé un protecteur païen, c'est-à-dire le Cabire⁽¹²⁾. Il est intéressant de se rappeler que certains empereurs avaient accepté de se faire représenter sous les apparences de cette divinité⁽¹³⁾. Par conséquent l'on peut imaginer qu'une iconographie impériale du patron de Thessalonique s'est perpétuée jusqu'à l'époque chrétienne où elle a servi pour représenter saint Démétrius. Dans ce cas, il s'agirait d'un élément supplémentaire qui a contribué au processus de création d'une iconographie de saint Démétrius siégeant.

Pour illustrer l'impact iconographique de la mosaïque de Saint-Démétrius de Thessalonique, A. Grabar cite des icônes russes et, surtout, des bas-reliefs de Saint-Marc de Venise où l'on voit les saints Démétrius et Georges trônant, mais il n'explique pas vraiment la mutation iconographique du martyr trônant en saint militaire trônant. Il ne tient pas compte d'un aspect qui nous semble important : dans le cas de la mosaïque de Thessalonique il s'agit d'une scène d'hommage comprenant plusieurs personnages, tandis que dans le cas des reliefs de Venise ou des icônes russes l'on se trouve devant des portraits. L'identité des personnes représentées n'implique pas forcément une continuité iconographique. Les caractéristiques iconographiques d'une scène sont déterminées en fonction de multiples paramètres qui, par exemple, peuvent expliquer que tel ou tel personnage soit représenté assis. Un détail imposé par la nature de la scène représentée devient beaucoup plus significatif dans un portrait, où le but unique est la représentation du personnage avec les caractéristiques que l'on veut mettre en évidence. À notre avis, les figures des saints militaires siégeant ne peuvent avoir les mêmes origines et la même signification que celles des martyrs vénérés.

(12) O. TAFRALI, *Thessalonique des origines au XIV^e siècle*, Paris, 1919, p. 52.

(13) *Ibidem*, p. 51.

Les images représentant des saints militaires trônant que nous connaissons datent de la fin du Moyen Âge, mais nous pensons qu'elles doivent reproduire des images de haute époque. Les plus anciennes sont une icône russe de la fin du XI^e siècle, où l'on a figuré saint Démétrius (fig. 7), et le relief byzantin de la même époque représentant le même personnage, conservé à Venise. Une autre plaque en bas-relief encadrée dans la façade de Saint-Marc de Venise représente saint Georges ; elle est visiblement une œuvre locale copiée d'après le portrait de saint Démétrius. Quelques autres représentations de saints militaires apparaissent surtout dans les arts mineurs et dans la peinture d'icônes aux XIV^e et XV^e siècles, et, plus rarement, dans la peinture murale. À l'époque post-byzantine l'on figure plus souvent des saints siégeant, qu'ils soient militaires ou non (14).

(14) En ce qui concerne les saints militaires nous pouvons citer une œuvre que nous ne mentionnons pas dans notre étude, une icône serbe du XVII^e siècle représentant saint Georges siégeant entouré de scènes de sa vie, icône conservée au Patriarcat de Pec : V. J. DJURIĆ, *Ikônes de Yougoslavie*, Belgrade, 1961, p. 139 et pl. CXVI. Parmi les autres saints — sur les icônes de l'époque post-byzantine — saint Nicolas est très souvent représenté siégeant, entouré de scènes de sa vie. Ainsi nous pouvons citer une icône serbe du XVII^e siècle conservée au monastère de Dečani. *Ibidem*, p. 133 et pl. CV. Un autre exemple de peinture, où l'on voit saint Nicolas siégeant encadré par des scènes de sa vie, est une icône bulgare de 1735 : A. BOŽKOV, *Balgarskata ikona*, Sofia, 1984, fig. 170. Enfin, l'on peut citer une icône grecque du XVII^e siècle représentant le même saint et conservée dans une collection privée à Athènes : *Byzantine and Post-Byzantine Art*, Athènes, 1986, n° cat. 168, pp. 166-167. Les portraits des saints siégeant, le plus souvent encadrés par un cycle racontant leur vie, apparaissent aussi dans la peinture murale. Pour ne pas alourdir notre liste nous nous contenterons de mentionner les deux représentations de saint Nicolas trônant du catholicon du monastère moldave de Probota (XVI^e siècle) : I. MICLEA, R. FLORESCU, *Probota*, Bucarest, 1978, fig. 7 (tableau funéraire du fils du fondateur avec le patron de l'église) et fig. 80 (le portrait du saint) ; ainsi que la peinture murale représentant le même évêque dans l'église bulgare Saint-Nicolas d'Arbanassi (XVII^e siècle) : V. MARDI-BIBIKOVA, *Les églises d'Arbanassi*, Sofia, 1978, p. 54. D'autre part, nous pouvons signaler une curiosité : il s'agit d'une icône de la fin du XVII^e siècle, conservée à Chilandari, représentant les saints Démétrius et Nestor. Le premier est figuré siégeant, tandis que le deuxième apparaît debout derrière le trône, comme si le peintre avait voulu faire une distinction hiérarchique entre les deux saints militaires dont les fêtes se suivent : D. BOGDANOVIĆ, V. J. DJURIĆ, D. MEDAKOVIĆ, *Chilandar*, Belgrade, 1978, fig. 134.

Les plus anciennes représentations.

Sur la façade ouest de Saint-Marc de Venise est encastrée une plaque de marbre sculptée en bas-relief et représentant saint Démétrius siégeant en habit militaire. Cette œuvre constantinopolitaine a été étudiée par Otto Demus ⁽¹⁵⁾ qui la date de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e. L'on y voit le saint assis qui, dans une attitude majestueuse, sort l'épée de son fourreau d'un geste naturel et élégant. Ses pieds reposent sur un marchepied. Le trône du saint est un simple siège pliant garni d'un long coussin. Sur la même façade se trouve une autre plaque où l'on a sculpté, en bas-relief et selon la même iconographie, le portrait de saint Georges. À juste titre, O. Demus ⁽¹⁶⁾ considère qu'il s'agit d'une réplique vénitienne de la plaque représentant saint Démétrius. En effet, si l'iconographie est identique, le style est tout autre. La composition est mal équilibrée, car la figure semble un peu à l'étroit dans le cadre ; le mouvement que fait le saint est moins naturel — surtout du bras droit, et le costume moule moins le corps du personnage en lui donnant une certaine lourdeur. Nous pensons, comme O. Demus, que cette iconographie devait être assez courante à Constantinople. De toute façon, à la fin du Moyen Âge (XIII^e-XIV^e siècles), l'image était familière aux Byzantins, car dans le poème de Manuel Philès cité plus haut l'on évoque saint Georges siégeant devant une ville, l'épée à demi sortie de son fourreau.

Un autre exemple de cette iconographie apparaît sur une icône russe ⁽¹⁷⁾ contemporaine de la plaque constantinopolitaine. Œuvre d'un peintre de Vladimir, cette icône représente saint Démétrius (fig. 7) assis sur un siège massif, qui est garni de deux coussins et d'une étoffe très décorative. Le saint porte un diadème sur la tête et son costume est richement décoré. Dans une attitude un peu figée et digne, il sort l'épée de son fourreau en tirant de la main droite le manche de l'arme et de la main gauche le bas du fourreau. Ses pieds reposent sur un somptueux tapis. En haut, à gauche l'on voit, dans un segment de ciel, le Christ qui bénit le saint. L'icône a été retouchée au XVI^e siècle quand on a peint en haut, à droite, un ange en vol

(15) O. DEMUS, *The Church of San Marco in Venice. History. Architecture. Sculpture*, Washington, 1960, pp. 128-129 et fig. 40.

(16) *Ibidem*, pp. 130-131 et fig. 41.

(17) V. N. LAZAREV, «Ikony XI-XIII vekov» in *Russkaja ikonopis'*, Moscou, 1983, p. 167 et fig. 20.

s'apprêtant à poser une couronne sur la tête de Démétrius. Par la même occasion l'on a ajouté un haut dossier au trône du saint.

Nous constatons qu'il y a une iconographie bien définie du saint militaire siègeant et que, au moins à partir de la fin du XII^e siècle, elle avait dépassé les frontières byzantines. Le problème se pose de déterminer l'origine d'un tel type de représentation. Si l'on admettait l'idée que l'image du martyr en général s'est transformée en figuration d'un martyr particulier, en l'occurrence un saint militaire, la solution serait celle donnée par A. Grabar. Mais si l'on tient compte du fait que l'explication proposée par cet auteur se réfère à une image représentant une scène d'hommage qui, de surcroît, est intimement liée, par le monument qu'elle décorait, à l'environnement spirituel du principal lieu de culte du martyr et que les images que nous étudions sont des portraits souvent réalisés sur des supports mobiles, l'on ne peut accepter l'hypothèse d'une évolution et il faut déterminer l'origine de cette iconographie spécifique aux saints militaires.

L'origine de l'iconographie.

Dans l'analyse déjà citée, A. Grabar remarquait : «c'est donc en vainqueurs qu'ils sont venus s'asseoir sur le trône, selon cette iconographie médiévale, dont l'idée triomphale a été reprise par les images du martyr trônant Nicétas»⁽¹⁸⁾ et il appuyait son propos sur une image tardive (XVI^e siècle) de ce saint militaire, image sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Par conséquent, A. Grabar considère que les images de saint Nicétas (ou *Nikita*) ont été influencées par l'iconographie des autres saints militaires. Mais il nous semble possible que le problème se pose en sens inverse, car l'origine de notre iconographie pourrait remonter à des représentations de ce même saint. Nous connaissons un exemple assez tardif, qui peut reproduire une image plus ancienne. En effet, le musée de Zagorsk conserve une icône-pendentif⁽¹⁹⁾ en argent dont le verso est décoré d'une image de saint Nicétas. L'objet date du XIV^e siècle et l'image qui nous intéresse a été gravée dans le métal. Le saint militaire est debout et tient par les cheveux un personnage qu'il agresse en se servant d'une arme qu'il tient dans la main droite. Bien que le

(18) GRABAR, *Le trône*, p. 32.

(19) T. V. NIKOLAYEVA, *Collection of Early Russian Art in Zagorsk, Leningrad*, 1968, p. 174 et fig. 90.

saint soit figuré en pied, un trône sans dossier apparaît très clairement derrière lui.

Dans son étude bien connue de l'iconographie de l'empereur et de son influence sur l'iconographie chrétienne, André Grabar a mis en évidence, entre autres types de figurations impériales, les représentations de l'empereur victorieux ⁽²⁰⁾. Il s'agit d'un personnage en pied qui piétine ou achève une petite figure ou un serpent symbolique. Parfois l'impérial vainqueur apparaît tenant un personnage par les cheveux et l'assommant au moyen d'une arme. Ce dernier type iconographique semble avoir servi de modèle pour la représentation de saint Nicéas sur notre petite icône. Le détail du trône figuré derrière le saint, autre élément d'iconographie impériale, est un argument supplémentaire en faveur de notre supposition.

À notre avis, l'on peut formuler deux hypothèses. Ou bien il y avait eu une iconographie impériale mixte, où le monarque apparaissait trônant avec ses armes et les symboles de ses victoires (figures piétinées ou tenues par les cheveux) — ou — plus probablement — l'on a associé les deux hypostases impériales, l'empereur trônant et l'empereur victorieux, pour les attribuer aux *soldats du Christ*. La figure de l'empereur victorieux est l'image d'un chef d'armée et, tout naturellement, cette iconographie a dû être utilisée pour représenter les saints militaires. Par conséquent, nous considérons que la représentation des saints militaires siégeant trouve son origine dans l'iconographie impériale, plus précisément dans l'iconographie de l'empereur victorieux. Le fait que saint Nicéas soit toujours représenté sous les traits du Christ ⁽²¹⁾ n'est peut-être pas étranger à l'existence des éléments d'iconographie impériale spécifiques à ce saint, tels ceux qui apparaissent sur la petite icône du musée de Zagorsk.

Même si sur les plus anciens exemples que nous avons cités, les saints personnages ne piétinent pas des monstres, ce détail apparaît assez souvent sur des exemples plus tardifs. Ainsi, nous avons vu que certains saints militaires siégeant peints à la fin du Moyen Âge en Valachie, à Saint-Nicolas d'Arges, piétinent des monstres. Nous pouvons citer aussi plusieurs images de saints militaires siégeant et posant les pieds sur un animal vaincu. Il s'agit de la représentation de

(20) A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pp. 43-45.

(21) P. HETHERINGTON (trad.), *The «Painter's Manual» of Dionysius of Fourna*, Londres, 1981, p. 57.

saint Georges sur une croix d'autel géorgienne en argent doré de la première moitié du xv^e siècle⁽²²⁾ et d'une broderie réalisée en 1500 en Moldavie⁽²³⁾. Enfin, dans la peinture murale, l'on trouve à Kremikovci⁽²⁴⁾, à la fin du xv^e siècle, le même saint siégeant avec un monstre sous ses pieds. Deux icônes russes⁽²⁵⁾ du xvi^e siècle conservées en Allemagne représentent saint Nicétas (fig. 8 et 9) siégeant et piétinant un démon ailé étendu par terre. Le même saint figure sur l'icône citée par A. Grabar⁽²⁶⁾ et que nous avons mentionnée plus haut. Sur cette icône, peinte au xvi^e siècle à Novgorod et conservée en Roumanie⁽²⁷⁾, le saint militaire apparaît siégeant sur un trône posé sur un monstre bicéphale. Tandis que de sa main gauche Nicétas étrangle un démon dont les mains sont liées, il lève son bras droit et s'apprête à le frapper avec une chaîne. Quant à saint Démétrius, il a été représenté sur une icône bulgare⁽²⁸⁾ du xvii^e siècle trônant dans une attitude précieuse et piétinant un scorpion. Les œuvres citées coexistent avec d'autres où les monstres ne sont pas figurés. L'on peut supposer que les deux variantes étaient connues depuis une haute époque.

Reste à comprendre pourquoi cette iconographie est si peu employée et surtout pourquoi elle apparaît si rarement dans la peinture monumentale. Dans le programme iconographique des églises byzantines les saints militaires figurent, à côté des autres saints, dans le registre inférieur, formant une rangée continue où ils sont tous représentés en pied. Les saints militaires siégeant représentés en

(22) T. SANIKIDZE, G. ABRAMISHVILI, *Orfèvrerie géorgienne du vii^e au xix^e siècle*, Genève, 1979, n° cat. 47 (Inv. n° 2848 Musée d'art de Tbilissi).

(23) M. A. MUSICESCU, A. DOBIANSCHI, *Broderia veche românească*, Bucarest, 1985, p. 39 et fig. 43.

(24) K. PASKALEVA-KABADAIEVA, *Čarkvata Sv. Georgi v Kremikovskaija manastir*, Sofia, 1980, fig. 45 et 46.

(25) *Ikonen-Museum*, Recklinghausen, 1968, n° cat. 378 (Inv. n° 255), icône russe de l'école de Novgorod du xvi^e siècle ; *Eikon. Ikonen des 15. bis 19. Jahrhunderts aus deutschem Privatbesitz*, Recklinghausen, 1979, cat. n° 20, icône russe du xvi^e siècle conservée dans une collection privée allemande.

(26) GRABAR, *Le trône*, p. 32.

(27) I. OKUNEVA, «L'icône de saint Nicétas frappant le diable», in *Seminarium Kondakovianum*, VII, 1935, pp. 205-216, publie l'icône en mentionnant qu'elle est conservée en Roumanie.

(28) Il s'agit d'une icône du monastère de Boboševo. BOŽKOV, *Bälgarskata*, p. 188 et fig. 120.

peinture murale sont, comme à Kremikovci par exemple, des images isolées, délimitées par des cadres, figurées parmi des scènes de la vie du saint. Même dans l'orfèvrerie l'on rencontre le même phénomène. La croix d'autel géorgienne, citée plus haut, est décorée de scènes de la vie de saint Georges parmi lesquelles est inséré un portrait du saint siégeant. Par conséquent, notre iconographie est employée dans un ensemble de plusieurs images, autant dans la peinture murale que dans les arts mineurs, seulement dans les cas où l'artiste était conscient de faire le portrait indépendant du saint. Dans ce cas-là, l'artiste se trouvait dans une situation similaire à celle du peintre d'icônes, car il n'avait pas à harmoniser la figure avec toute une suite de personnages. Ainsi il était libre d'accorder un honneur exceptionnel au saint militaire représenté et de le figurer siégeant.

Il est, donc, tout naturel de rencontrer cette iconographie plus souvent sur des objets ou panneaux mobiles, c'est-à-dire là où l'image est isolée par la nature même du support. Sans doute, la peinture d'icônes et les arts mineurs ont perpétué la figure du saint militaire siégeant depuis une haute époque jusqu'aux temps modernes. Des icônes ou des modèles d'icônes ont dû inspirer les auteurs qui ont réalisé de telles images dans la peinture monumentale. La comparaison de l'iconographie traditionnelle avec celle des portraits de saints militaires siégeant représentés à Saint-Nicolas d'Arges nous permettra de revenir sur cet aspect et de passer en revue les plus intéressants détails iconographiques.

L'ICONOGRAPHIE DES SAINTS MILITAIRES SIÉGEANT DE SAINT-NICOLAS D'ARGES

Nous avons constaté que les images valaques qui nous intéressent présentaient une iconographie assez bien définie : des saints militaires habillés de costumes où le souci du réel cède devant l'effet décoratif, assis sur des sièges sans dossier, devant un décor architectural. Parfois ils piétinent des monstres, et des anges en vol déposent des diadèmes sur leurs têtes. Nos personnages se caractérisent par un évident détachement vis-à-vis de leurs armes.

Certains éléments de cette iconographie correspondent aux autres représentations de saints militaires siégeant que nous avons citées. Même si à l'époque post-byzantine les sièges où sont assis les saints militaires ont de hauts dossiers, au Moyen Âge l'on figure le plus

souvent des trônes sans dossier. Ainsi dans les œuvres de la fin du XII^e siècle — tels le relief de Venise ou l'icône russe, sur une icône bulgare datée des XIII^e-XIV^e siècles — qui représente saint Georges (29), ou sur des œuvres plus récentes (Kremikovci, icônes russes du XVI^e siècle, etc.) les sièges sont sans dossier.

Tout comme à Argeș, les saints militaires siégeant peuvent se trouver devant un fond architectural. Tel est le cas, par exemple, dans la peinture murale de Kremikovci ou sur une icône bulgare du XIV^e siècle (30) conservée au monastère de Rila et l'icône russe du XVI^e siècle (fig. 9) conservée dans une collection privée d'Allemagne. Nous avons déjà montré que très souvent ces saints piétinent des monstres vaincus. Quant aux costumes peu réalistes, ils ne sont pas du tout inattendus, car les peintres byzantins de la fin du Moyen Âge ne se préoccupent pas du réalisme des costumes. Il suffirait de prendre en exemple n'importe quel saint militaire de la région de la Morava pour trouver les mêmes types d'éléments inutiles, peu réalistes, mais très décoratifs.

Les anges en vol qui déposent des couronnes sur la tête des saints sont un élément iconographique qui apparaît plus fréquemment dans l'art post-byzantin, mais il ne constitue pas un détail inhabituel dans l'art médiéval. En revanche l'attitude de nos personnages est tout à fait inattendue. Déjà dans les plus anciens exemples cités, nous avons remarqué l'attitude digne de ces militaires vainqueurs. Habituellement, ils ont les mains occupées par leurs armes, mais à Argeș, nous avons vu un saint inconnu (fig. 4) appuyer mollement sa main gauche sur ses genoux. Ailleurs, si une main est libre, la position du bras accentue la majesté de l'attitude. Ainsi, sur la croix géorgienne en argent doré du XV^e siècle, saint Georges pose sa main droite sur sa hanche. Le bras plié d'un geste brusque confère un air hautain au personnage. De même, sur l'icône bulgare du XVII^e siècle, saint Démétrius ne porte pas d'armes, mais il a le bras gauche plié vers la hanche, tandis que le bras droit est plié de façon que la main soit levée vers le haut dans un geste sophistiqué de la parole. Cette attitude précieuse donne une certaine grandeur au personnage.

À Saint-Nicolas d'Argeș, à côté d'Artémios et d'un saint inconnu caractérisés par une attitude un peu lasse, nous avons surtout remarqué

(29) Božkov, *Bălgarskata*, pp. 121-122 et fig. 73.

(30) *Ibidem*, p. 169 et fig. 103.

l'attitude extrêmement molle de saint Lupus (fig. 5), dont le corps décrit une ligne sinueuse. Même si nous connaissons d'autres exemples de saints militaires siégeant dans une position semblable, celle-ci à l'encontre des peintures d'Argeş, n'imprime pas aux personnages une attitude lasse. Ainsi, à Kremikovci, saint Georges a le corps légèrement tourné vers la droite et la tête orientée vers la gauche. Il s'agit d'un mouvement doux qui évite une attitude trop rigide sans amoindrir la majesté du personnage. De même, sur l'icône de Novgorod du XVI^e siècle conservée à Recklinghausen, saint Nicétas (fig. 8) est représenté le corps tourné vers la droite et la tête penchée dans la direction contraire. Pourtant, la fermeté avec laquelle le saint s'appuie sur ses armes lui imprime une grande volonté, accentuée par le brusque mouvement que suggère l'envol de sa cape. Sur une icône valaque du XVII^e siècle, qui semble être une copie d'une icône de la première moitié du XVI^e siècle⁽³¹⁾, l'on a représenté saint Procope avec un donateur, le boyard Barbu Craiovescu. Le saint est tourné vers sa droite, où se trouve le donateur, en s'inclinant et, surtout, en penchant sa tête vers le boyard. Celui-ci a les pieds entravés par une chaîne que le saint tient dans sa main droite, tandis que de la gauche il soutient plusieurs armes. L'attitude penchée de Procope signifie, ici, sa bienveillance vis-à-vis du boyard qu'il est censé avoir miraculeusement libéré de captivité.

Datation des compositions de Saint-Nicolas d'Argeş.

À l'exception d'un chercheur qui a proposé une datation fantaisiste⁽³²⁾, tous ceux qui ont étudié l'ensemble de peintures murales de l'église de Saint-Nicolas d'Argeş avaient considéré que ces œuvres dataient de la deuxième moitié du XIV^e siècle⁽³³⁾. La méthode employée était toujours la même : l'identification du donateur. Faisant un travail d'historien et handicapés par une rédaction moderne du tableau votif (censé reproduire l'original), nos prédécesseurs n'ont pas accordé suffisamment d'attention aux caractéristiques iconographiques de cet ensemble et ont négligé même des aspects du style de ces

(31) C. DUMITRESCU, *Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea*, Bucarest, 1978, p. 45.

(32) O. TAFRALI, *Monuments byzantins de Curtea de Argeş*, Paris, 1931, p. 269 date les peintures du XIII^e siècle.

(33) BARBU, *Pictura murală*, p. 37 avec la bibliographie antérieure complète.

peintures. Nous avons démontré récemment ⁽³⁴⁾ que cette église a été décorée de peintures murales tout de suite après sa construction (après 1352) et que, pour des motifs encore inconnus, la peinture a été refaite presque entièrement au début du xv^e siècle par des artistes de l'École de la Morava.

Les nombreuses campagnes de repeints et les restaurations brutales subies par cet ensemble ⁽³⁵⁾ ont homogénéisé la structure de la couche picturale, abimé le style et, parfois, déformé l'iconographie. Par conséquent, seule l'analyse prudente de l'iconographie et les quelques observations encore possibles sur le style peuvent nous permettre de dater avec précision les peintures médiévales de Saint-Nicolas d'Argeș, les unes des années soixante du xiv^e siècle et les autres – la grande majorité – du début du xv^e siècle. Dans ce contexte, le cas des saints militaires siègeant est très particulier, car, dans l'art monumental byzantin, nous n'avons pas trouvé une véritable filiation iconographique qui nous permettrait de dater nos compositions.

Il est vrai que la plupart des peintures murales de Saint-Nicolas d'Argeș ont été réalisées au début du xv^e siècle et que nous avons déjà remarqué que les costumes de nos personnages et, surtout, l'air pensif qu'ils arborent les rapprochent des saints militaires peints par les maîtres de l'École de la Morava, mais ces éléments sont insuffisants pour attribuer nos compositions à un maître serbe du début du xv^e siècle. En revanche, l'extrême lassitude de certaines de ces figures apparaît comme spécifique au maître de Saint-Nicolas d'Argeș. Quelle peut être l'explication de cette attitude ? Nous avons souligné le fait que le type de représentation qui nous intéresse sert une idée triomphale, et, donc, le choix d'une telle iconographie ne peut être dicté que par la volonté de souligner le potentiel victorieux des *soldats du Christ*. Pourtant, ces militaires las, indifférents vis-à-vis de leurs armes, ou même embarrassés par elles, illustrent une idée tout à fait opposée : l'abandon de la lutte par un total manque de motivation.

Dans notre étude sur l'ensemble des peintures murales de Saint-Nicolas d'Argeș, nous avons montré que l'initiative de refaire la

(34) A. DUMITRESCU, *Une nouvelle datation*.

(35) Pour l'historique des restaurations successives et les résultats de celle en cours voir D. MOHANU, «Pictura murală a bisericii domnești din Curtea de Argeș în lumina noilor cercetări efectuate în turla naosului», in *Monumente istorice și de artă*, 2, 1982, p. 24.

peinture ne devait pas appartenir au prince régnant (même s'il n'était pas totalement étranger à cette action), mais au métropolite soutenu matériellement par un noble local ⁽³⁶⁾. L'attitude défaitiste, que nous avons relevée dans les représentations des saints militaires siégeant, ne peut être attribuée au prince valaque, Mircea l'Ancien, ou à ses féodaux, qui se sont fait remarquer par leur bravoure dans la lutte antiottomanne, dans laquelle ils ont même remporté une victoire ⁽³⁷⁾. D'autre part, les hautes instances de l'Église devaient aussi être engagées dans la résistance par esprit de croisade. Quelle peut être alors l'origine de ce sentiment de désertion imprimé à nos personnages ? Nous pensons que les saints militaires siégeant de Saint-Nicolas d'Argeş expriment le sentiment de désarroi de l'artiste, qui, seul face aux personnages qu'il portaiturait, s'est permis d'exprimer l'idée que la lutte était finie, que même les *soldats du Christ* étaient fatigués, idée que tous ces réfugiés serbes ⁽³⁸⁾ devaient avoir au fond de leur âme. La lassitude des saints militaires siégeant d'Argeş est, par conséquent, un argument de plus pour attribuer ces compositions à un maître de l'École de la Morava du début du xv^e siècle et non à un peintre de la deuxième moitié du xiv^e siècle.

Paris.

Ana DUMITRESCU.

(36) A. DUMITRESCU, *Une nouvelle datation*.

(37) Il s'agit de la bataille de Rovine de 1394. B. CĂMPINA, D. MIOC, «Țara Românească în timpul domniei lui Mircea cel Batrîn (1386-1418)», in *Istoria României*, Bucarest, 1962, pp. 366-370.

(38) Il est bien connu qu'après la défaite serbe de Kosovo en 1389, commence une migration vers le nord. Les nombreux réfugiés serbes sont ainsi arrivés jusqu'en Hongrie. Y. RADONITCH, *Histoire des Serbes de Hongrie*, Paris, 1919, pp. 30 et suiv. Il est logique que parmi ceux qui se sont arrêtés en Valachie il y ait eu un grand nombre d'artistes, plus dépendants de la religion.

MORE ON THE VIENNA GENESIS

The Vienna Genesis is a Greek manuscript from the sixth century, illustrated with many miniatures⁽¹⁾. In the manuscript illuminations scholars have identified in recent years many details drawn upon Jewish legends⁽²⁾. To this field of the research we should like to add a further layer. One of the earliest manuscript miniatures in which the influence of Jewish legend was identified was that in folio XV page 30⁽³⁾ (fig. 1). The illumination depicts the verses in the *Book of Genesis* (37 : 13-19) which tell of Jacob sending Joseph to his brothers who are feeding the flock in Shechem ; further on we are told how Joseph sought his brothers and met a man who told him that they had gone on to Dothan ; and finally we are told of the meeting

(1) *Vienna Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31*, sixth century.

(2) W. STECHOW, "Jacob Blessing the Sons of Joseph from Early Christian Times to Rembrandt", *Gazette des Beaux Arts*, XXIII, 1943, 195, 206-207, fig. 2 ; C. O. NORDSTRÖM, «Spätjüdische Reminiszenzen in der Altchristlichen und Byzantinischen Kunst», *Actes du X^e Congrès International d'Études Byzantines, 1955, Istanbul*, 1957, 150 ; IDEM, "Some Jewish Legends in Byzantine Art", *Byzantion*, XXV-XXVII, 1958, 489 ; O. PÄCHT, "Ephraimillustration, Haggadah und Wiener Genesis", *Festschrift K. M. Swoboda*, Vienna, 1959, 217, fig. 50 ; K. WEITZMANN, "Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Alten Testaments", *Mullus, Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, 407 ; J. GUTMANN, "Joseph Legends in the Vienna Genesis", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, V, 1969, 181-184 ; E. REVEL, "Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne", *Byzantion*, XLII, 1972, 115-130 ; M. D. LEVIN, "Some Jewish Sources for the Vienna Genesis", *The Art Bulletin*, LIV, 1972, 241-244 ; S. DUFRENNE, "À propos de deux études récentes sur la Genèse de Vienne", *Byzantion*, XLII, 1973, 598-601 ; M. FRIEDMAN, "Esau Selling his Birthright in the Vienna Genesis", *Byzantion*, LII, 1982, 417-419 ; IDEM, "Traces of Jewish Tradition in an Early Christian Manuscript", *Israel - People and Land, Haaretz Museum Yearbook*, 2-3 (20-21), 1985-86, 223-234 (Hebrew) ; IDEM, "On the Sources of the Vienna Genesis", *Cahiers Archéologiques*, 37, 1989, in print.

(3) W. RITTER VON HARTEL and F. WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, Vienna, 1895, 155-156, pl. XXX ; F. LANDSBERGER, "The Origin of the Winged Angel in Jewish Art", *Hebrew Union College Annual*, XX, 1947, 250-251 ; C. O. NORDSTRÖM, "Spätjüdische Reminiszenzen", 150.

between Joseph and his brothers. Despite the many interpretations given to this illumination based apparently on the legend, a close scrutiny of the entire miniature in all its detail raises further problems. We shall attempt to deal with them in turn.

As in most of the Vienna Genesis illuminations, this miniature is also arranged in two registers, one above the other, and in them we are shown a succession of scenes depicting the story. At first glance four scenes are seen in the picture. The depiction reads, as usual, from left to right and from top to bottom. We shall deal first with the first picture in the series, found at the upper left, in which Jacob is shown sitting on a chair with his right hand extended forward. Between his knees stands a child who can be identified as Benjamin. On the right stands Joseph bending over and apparently kissing the extended right hand of his father. At the same time, he also seems to be embracing his young brother. The inclination of Benjamin's head emphasizes this. The child appears to be kissing Joseph's cheek. On the right, watching this performance, is a woman whom some have tried to identify as Rachel, Joseph's mother (⁴). However, this interpretation is untenable, as the woman present in this scene cannot, of course, be Rachel since Rachel — as we know — died earlier, giving birth to Benjamin, according to the *Book of Genesis*. For this reason, others have tried to see the figure as Leah, Joseph's aunt (⁵). It is also possible to interpret the figure as Bilhah, Rachel's maid, who, according to the Jewish legend, the *Midrash*, raised Joseph. While Bilhah is not mentioned in the legends which explain the story of Joseph being sent to his brothers, nevertheless she is mentioned in the *Midrash* explaining the verses immediately preceding this event, in which we are told in the Bible of Joseph's dream of the sun, the moon and the stars bowing down to him, and explaining this as representing his father, mother and brothers. There is an illumination depicting this dream in the Vienna Genesis, and close by, an illustration of Joseph telling his father, mother and brothers of the dream, on the folio before

(4) Hans GRAEVEN, "Typen der Wiener Genesis auf byzantinischen Elfenbeinreliefs", *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, XXI, 1900, 94; HARTEL-WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, 156; H. GERSTINGER, *Die Wiener Genesis*, Vienna, 1931, 99, 100.

(5) P. BUBERL, *Die Byzantinischen Handschriften, I, Beschreibendes Verzeichnis des illuminierte Handschriften in Österreich*, N.F., bd. 4, Leipzig, 1937, 111, 112.

that which we are studying (folio XV, p. 29) ⁽⁶⁾ (fig. 2). The legend explains that the verse refers to Bilhah, Rachel's maid, who raised Joseph after the death of his mother ⁽⁷⁾. The female figure appearing in the illumination may therefore be identified in accordance with the legend as Bilhah ⁽⁸⁾. However, as has been said, the mother is not mentioned in the story of the sending of Joseph to Shechem, neither in the Scriptures nor in the legends. Even Benjamin, who is seen in the picture, is not mentioned in this context in the Scriptures. The writer of these lines is not aware of any text in which there is a mention of Benjamin in this connection, although it is not inconceivable that some corroboration in an unknown legend might be found even for the image of the child, since he appears not only in the illumination under discussion, but also in other depictions of the same event in other works of art. At the same time, the depiction of Benjamin and the mother, identified — as mentioned above — as Bilhah, in this scene in works depicting the story of Joseph, is quite rare. The image of Bilhah appears in an illustration of this scene only in the Byzantine manuscript of Gregory of Nazianzus in the Bibliothèque Nationale in Paris ⁽⁹⁾ (fig. 3). Bilhah is shown beside Joseph and Jacob. Benjamin is not shown in the same miniature, but he is included in the illustration of the scene in the Octateuch manuscripts.

Thus, for example, in the scene depicted in the Seraglio Octateuch in the Topkapi Serai Library in Istanbul ⁽¹⁰⁾ (fig. 4), Joseph and

(6) HARTEL-WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, pl. XXIX.

(7) BERESHIT (GENESIS) RABBAH, 84, 11 ; cf. *Midrash Rabbah*, Genesis, I, ed. H. Freedman and M. Simon, London, Soncino Press, 1939, 3rd ed., 1961, Chap. 84, 11, p. 778 ; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1969, II, 8.

(8) Cf. M. D. LEVIN, "Some Jewish Sources for the Vienna Genesis", 241-242.

(9) Paris, *Bibliothèque Nationale*, Ms. gr. 510, fol. 69 v, end of 9th century ; cf. H. OMONT, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du XI^e au XII^e siècle*, Paris, 1902, pl. XXVI.

The Gregory manuscript, however, does not belong to the recension of the "Vienna Genesis", but to that of the Coton Genesis. The finding of the rare figure of Bilhah in both manuscripts can perhaps provide evidence, all the same, of a common source for the two different traditions.

(10) Istanbul, *Seraglio (Topkapi Serai) Library*, Cod. 8, fol. 124r ; cf. T. OUSPENSKY, *L'Octateuque de la Bibliothèque du Sérail à Constantinople* (Bulletin de l'institut archéologique Russe à Constantinople, 12), Sofia, 1907, pl. XVI, fig. 61. The child Benjamin is also depicted in the Vatican Octateuch in a picture similar to that in the Seraglio Octateuch. *Vatican*, Ms. gr. 746, fol. 116r. Cf. H. GERSTINGER, *Die Wiener Genesis*, fig. 88 and also in the burnt Smirna Octateuch, *Izmir*,

Benjamin are placed standing upright, facing Jacob. In contrast to the illumination in the Vienna Genesis, in which the brothers are kissing, in the Octateuch Benjamin is shown standing between Joseph and Jacob, with his back to Joseph. The child Benjamin, however, is shown in a pose similar to that in the illumination in the Vienna Genesis, in a relief on a panel from a Byzantine ivory casket from the 10th or 11th century, in Dresden ⁽¹¹⁾ (fig. 5). There, the two brothers are depicted embracing, in a stance identical to that in the Vienna Genesis. Though Jacob is also shown in the same relief in an attitude identical to that in the Vienna Genesis, we may give this same attitude in the ivory panel a slightly different interpretation. Because of the distance between the figures of the brothers and that of Jacob, the gesture of Jacob's hand may be understood not as being outstretched for Joseph to kiss, but as a gesture of speech or command. Jacob is sending Joseph away and is indicating to him to go to Shechem to see how his brothers are faring. In view of this, the inclination of Joseph's body in his embrace of Benjamin in the illumination in the Vienna Genesis can be interpreted as a leave-taking. This is also true of the ivory relief in Dresden. It can therefore be assumed that the story depicted in the Vienna Genesis is in fact made up of two consecutive scenes, the first being Jacob instructing Joseph to leave (fig. 6), and the second the actual leave-taking between Joseph and Benjamin (fig. 7). In this illumination in the Vienna Genesis, the artist has compressed the composition somewhat, bringing the figures closer together, and furthermore — as has been noted — added the figure of Bilhah. The fact that the female figure appears in illuminations of two manuscripts which are thought to be of different recensions is sufficient proof that the figure also appeared in the original models for the illustration to the story of Joseph.

Two scenes which were separated in the original model were condensed into one in the Vienna Genesis. The image of Joseph which, in the original, appeared twice, in two different poses, have been combined into one image. Substantiation for this theory can be

Evangelical School, Ms. B 8, fol. 59r; cf. D. C. HESSELING, *Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne*, Leyden, 1909, fig. 120.

(11) Dresden, Grünes Gewölbe; cf. A. GOLDSCHMIDT and K. WEITZMANN, *Byzantinische Elfenbeinskulpturen der X.-XIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1979, I, 28, pl. VII, fig. 14.

inferred from comparison with two other illustrations of the same event in two other works. In another ivory panel, the lid of a byzantine casket from the 10th or 11th century, in the Walters Art Gallery in Baltimore, Joseph is shown slightly inclined ⁽¹²⁾ (fig. 8), in a manner somewhat resembling his stance in the illumination in the Vienna Genesis. In this relief, the image of the child Benjamin is missing, and it is therefore possible to interpret the stance as a bow to Jacob, or, alternatively, as acceptance of the order to leave for Shechem. It is, of course, also possible to see it as the remnant of an illustration in which Benjamin also appears, and Joseph is leaning towards him to kiss him. Joseph's position remains thus inclined despite the removal of the image of Benjamin. In other works, Joseph is shown in this scene standing upright, except, as has been said, in these two in which he is leaning to embrace Benjamin. Thus Joseph is shown as receiving his father's instructions while standing upright in the scene as depicted in the Gregory manuscript, and also in the Seraglio Octateuch. A representation which precisely resembles that shown in the miniature in the Gregory manuscript is also found in the mural from about the eighth century in the church of Santa Maria Antiqua in Rome ⁽¹³⁾ (fig. 9), and it can be discerned despite the damaged condition of the painting. In the mural, the figure of Bilhah is absent. If we interpret the mural as an illustration of the giving of the command to Joseph, and not as an illustration of Joseph telling his father of his dream, as some have thought, we can also add the mural to the illustration of that same subject. These depictions show that it is possible to separate the illustrations of the giving of the command and the leave-taking. The latter is to be found neither in the Gregory manuscript nor in the Baltimore ivory. We can therefore deduce that apparently the figure of Joseph appeared twice in the original source, once as receiving the command from his father (fig. 6) and once in the leave-taking scene in which he is kissing Benjamin (fig. 7). The leave-taking illustration does not appear in any of the works depicting the story of Joseph, other than the Vienna Genesis and the Dresden ivory. In the Octateuch manuscripts, such as that of the Seraglio, in which Benjamin is

(12) Baltimore, Walters Art Gallery ; cf. GOLDSCHMIDT-WEITZMANN, *Elfenbeinskulpturen*, I, 51-52, pl. LII, fig. 82a.

(13) W. DE GRÜNEISEN, *Sainte Marie Antique*, Rome, 1911, pl. E. So. XXI A9 ; fig. 89.

present, there is no illustration of the leave-taking and Benjamin is standing with his back to Joseph and his face turned to Jacob.

The emotional leave-taking from Benjamin, shown in the Vienna Genesis with great expressiveness, to which has been added the sadness of the foster-mother whose hand is supporting her chin in a gesture of sorrow, do not accord with the words as written in the *Book of Genesis*, in which the mother and the child are not even mentioned. The illumination has been interpreted by scholars as a lively expression of a genre scene of family life. This definition of the scene as a genre scene relied on the interpretation of another illumination, which was understood to be a genre depiction of the life of the family of Potiphar, ⁽¹⁴⁾ to be found on another page of the manuscript in folio XVI, p. 31 ⁽¹⁵⁾. However, the illumination which was in the past thought to depict the family of Potiphar ⁽¹⁶⁾ is no longer held to be a genre scene and has been given a different interpretation in accordance with Jewish legends ⁽¹⁷⁾. In view of this it can be deduced that the Vienna Genesis illuminations which appeared to be exclusively genre scenes, are not products of the artist's imagination, but are drawn from Jewish legends. Joseph's emotional leavetaking has no basis in the description of the event in the Scriptures. It is therefore possible to try to find an explanation in the Jewish legends even for Joseph's taking his leave from his family.

Jacob sent Joseph on a short trip of no great distance from Hebron to Shechem, a perfectly ordinary journey in the lives of nomad

(14) HANS GRAEVEN, "Typen der Wiener Genesis", 94. See also P. BUBERL, *Byzantinischen Handschriften*, 113.

(15) HARTEL-WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, pl. 31.

(16) GERSTINGER, *Die Wiener Genesis*, 101-102; HARTEL-WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, 156; K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll and Codex*, Princeton, 1947, 166.

(17) So already Weitzmann in the second edition of his book, K. WEITZMANN, *Roll and Codex*, 2nd ed. 1970, 255. See also J. GUTMANN, "Joseph Legends in the Vienna Genesis", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, V, 1969, 182-183; E. REVEL, "Contribution des Textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne", *Byzantion*, XLII, 1972, 124-128; M. D. LEVIN, "Some Jewish Sources for the Vienna Genesis", *The Art Bulletin*, LIV, 1972, 241-244; S. DUFRENNE, "À propos de deux études récentes sur la Genèse de Vienne", *Byzantion*, XLII, 1973, 598-601; M. FRIEDMAN, "Traces of Jewish Tradition in an Early Christian Manuscript", *Israel - People and Land, Haaretz Museum Yearbook*, 2-3 (20-21), 1985-86, 223-234 (in Hebrew); IDEM, "On the Sources of the Vienna Genesis", *Cahiers Archéologiques*, 37, 1989, in print.

shepherds who frequently wander about seeking pasture for the flocks, as indeed Joseph's brothers did. There is no hint in the Scriptures that Jacob and Joseph suspected that Joseph would not return from his trip as they had no knowledge of what was yet to occur. In view of this, it can be established that the expressive representation of the leavetaking from Benjamin in the Vienna Genesis is not taken from the Biblical text. On the other hand, the various legends deal with the suspicions or presentiments of Jacob and Joseph in view of the hatred of Joseph's brothers (18). Furthermore, *Midrash Agadah* expands on the story of Jacob sending Joseph to Shechem and states :

And Israel said unto Joseph ... etc. And he (Joseph) said to him, "Here am I", — showing honour and reverence to his father — and Jacob said to him : Joseph, you know that your brothers hate you, yet you say "Here am I" ; he (Joseph) said to him : "Father, I know they hate me and might even kill me, yet I cannot refuse you.

The legend adds and stresses the risk of death facing Joseph and says that even though he knew it, he carried out his father's instructions. The legend interprets the continuation of the verse "Go, I pray you, see ..." in reference to the interpretation of another verse elsewhere in the Scriptures, saying : "And when Aaron saw it ..." (*Exodus* 32 : 5). The legend tells that Aaron made the golden calf against his will, because he feared for his life, having seen the slaying of Hur and he feared that they would kill him too. The *Midrash* states that Joseph, despite his fear that he would be killed, "Understood his mind and did not refrain from going" (19). From all this we can hear most particularly the fear for Joseph's life both on the part of Jacob and on the part of Joseph himself. The fear that Joseph would not return from his journey justifies the leavetaking as shown in the Vienna Genesis and later, also in the Dresden ivory. It is perhaps worth noting here that the *Midrash* quoted above dealing at length with the fears of Jacob and Joseph originates in Aram Zova, that is Aleppo in Syria. The Vienna Genesis manuscript is also attributed by most scholars to Syria-Palestine (20).

(18) BERESHIT (Genesis) RABBAH, 84, 8-9 ; cf. *Midrash Rabbah*, Genesis, II, chap. 84, 8-9, 775-776, and other legends.

(19) *Midrash Agadah*, cf. Rabbi M. M. KASHER (ed.), *Torah Sheleimah (Complete Torah)*, *Talmudic Midrashic Encyclopedia of the Pentateuch*, New York, 1948, Genesis, part six (Vol. 7), p. 1409, 97 (in Hebrew).

(20) H. FILLITZ, "Die Wiener Genesis, Résumé der Diskussion", *Beiträge zur*

On the same miniature to the right of the leavetaking scene three figures are depicted. There is that of a small child, which by comparison with the previous scene can be identified as Benjamin ; behind him appears that of Joseph, with his staff on his shoulder, indicating that he is setting out on a journey. He is striding to the right, although his face is turned backwards towards Benjamin. To the right of the illustration is the figure of an angel, characterised by wings. At his side there is a pillar decorated with ribbon and in the distance three more pillars.

The angel is shown to the right of Joseph and is explained by some scholars as a guardian angel who accompanied Joseph on his journey⁽²¹⁾. Other scholars saw in the same figure the stranger who met Joseph at Shechem and told him to seek his brothers at Dothan. This figure was identified according to the legend as the angel Gabriel, despite the fact that the Scriptures speak of a man and not an angel⁽²²⁾.

The illumination in the Vienna Genesis brings up some surprising points. Beside Joseph and the angel accompanying him or the one he met at Shechem, the miniature also shows Benjamin appearing to the left of Joseph. The Scriptures make no mention whatsoever of Benjamin in connection with this passage. Furthermore, it is clear from the text that Benjamin did not go with Joseph to Shechem and Dothan, and was not present at the sale of Joseph to the Ishmaelites. Accordingly, there is no basis for depicting Benjamin with Joseph at the time of Joseph's meeting with the angel at Shechem. This illustration is peculiar to the Vienna Genesis and does not appear in any other of the works depicting the story of Joseph.

Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters, Akten zum VII Internationalen Kongress für Mittelalterforschung, 21-28 Sept. 1958, Graz & Cologne, 1962, 44-46.

(21) GRAEVEN, "Typen der Wiener Genesis", 107 ; HARTEL-WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, 156 ; GERSTINGER, *Die Wiener Genesis*, 101 ; BUBERL, *Die Byzantinischen Handschriften*, 112 ; G. VIKAN, "Textile fragment with Joseph story", in K. WEITZMANN (ed.), *The Age of spirituality* (cat.), New York Metropolitan Museum of Art, 1977, p. 462, cat. no. 413.

(22) *The Chapters of Rabbi Eliezer* (ed. G. FRIEDLANDER), New York, 1965, chap. 38, p. 292. See also *Targum Pseudo Jonathan to Genesis*, 37, 15. Also see in this respect "Rashi", the famous biblical commentator who often based himself on much earlier legends and also on many other Midrashim. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1969, II, 10-11, cf. LANDSBERGER, "The Winged Angel", 250-251 ; C. O. NORDSTRÖM, "Spätjüdische Reminiszenzen", 150.

This scene can be understood only if we see this too as a combination of two illustrations, one containing only Joseph and Benjamin (fig. 10) and the other presenting the continuation of the story and showing the meeting between Joseph and the angel (fig. 11). The artist in the Vienna Genesis instead of painting Joseph twice, combined the two scenes together. The figure of Joseph with his staff on his shoulder is identical to that of Joseph setting out on his journey in other works depicting the story of Joseph (23). Furthermore, in many works Joseph appears with his staff on his shoulder in a depiction combining the scene of Joseph listening to his father's instruction, together with that of his setting out on his journey. An example of this can be found in several textiles, such as that in the Treasury of the Sens Cathedral (24) (fig. 13), or the textile of Golnishev in the Pushkin Museum in Moscow (25) (fig. 14). A similar depiction is also found in a Byzantine manuscript of the sixteenth century, drawn after a much earlier model (26) (fig. 15). All these examples bear witness to the fact that Joseph's setting out, with his staff on his shoulder, was originally a separate scene. One of the two stances which became combined, in our opinion, in the Vienna Genesis is that which depicts Joseph's meeting with the angel, explained — as will be recalled — both in the Scriptures and in the *Midrash*, which identifies the man whom Joseph met as an angel. The second stance is the left one — that is the earlier one — showing Joseph and Benjamin en route from Hebron to Shechem, is not mentioned in the Scriptures, but may be based on another Jewish legend. The legend interprets the verse "So he sent him out of the vale of Hebron". Raising the question of the inconsistency in the verse, as

(23) Cf. also the Gregory of Nazianzus manuscript, the Baltimore Ivory and the Seraglio Octateuch, and likewise on another panel of the casket to which the Dresden ivory belonged, in the British Museum. GOLDSCHMIDT-WEITZMANN, *Elfenbeinskulpturen*, I, pl. VII, No. 15.

(24) Silk, Syria, 5th century, Sens, Cathedral Treasury, cf. S. E. CHARTRAIRE and M. PROU, "Note sur un tissu byzantin du trésor de la Cathédrale de Sens", *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, LVIII, 1899 (1897), 258-270, pl. VII; O. VON FALKE, *Decorative Silks*, London, 1936, fig. 29.

(25) 5th or 6th century. Cf. L. KYBALOVA, *Coptic Textiles*, London, 1967, 140-141, No. 92.

(26) Earlier in David Mc C. Mckell coll. Chillicothe, Ohio, now in San Francisco, Greeley coll. fol. 6v. Cf. G. VIKAN, "Joseph Iconography on Coptic Textiles", *Gesta*, XVIII, 1979, fig. 6. See also J. and O. PÄCHT, "An Unknown Cycle of Illustrations of the Life of Joseph", *Cahiers Archéologiques*, VII, 1954, 38.



14



15



16

FIG. 14. — "Joseph's story", *Golnishev Coptic textile*, 5th or 6th century, Moscow, *Pushkin Museum*.

FIG. 15. — "Jacob sends Joseph to Shechem", byzantine manuscript, fol. 6v, 16th century. Earlier in David Mckell coll. Chillicothe, Ohio, now in San Francisco, *Greeley coll*.

FIG. 16. — "Joseph's story", byzantine ivory panel, 12th century, Berlin, *Kaiser Friedrich Museum*.

Hebron is on a mountain and not in a valley, the legend explains this saying that Jacob accompanied him from the mountain and as far as the valley, intending to return later (27). The legend, however, tells of Jacob accompanying his son while the illumination shows Benjamin accompanying Joseph on his way. It seems to us, therefore, that as in the first picture the artist added Bilhah and Benjamin to the leavetaking scene, it is possible that here, too, there was a similar occurrence. In an earlier example of this scene Joseph was probably accompanied by both Jacob and Benjamin. Jacob has apparently been eliminated over the years, and only Benjamin has been left accompanying his brother. The illustration of the legend has remained only in the Vienna Genesis manuscript.

The next stage in our story is the scene of Joseph with the angel. Joseph's backward glance, as shown in the illumination in the Vienna Genesis and even in many other depictions, such as in the textiles

(27) *And he sent him forth* — accompanied him, in order to return. *Midrash 'Sechel Tov' (Good Sense)*, and according to Rabbi Yitzchak Ben Aderet ("HARRYBA") on the Portion of the Scriptures "*And he drew near*". "And to the honour of the aged at that time, his father accompanied him when he sent him to his brothers, as it is said: And he sent him from the Valley of Hebron, which is interpreted as accompanied him. Joseph said to him "Go back, father" and he (Jacob) said: My son, great is the escorting which may lead to the 'Beheaded Heifer' which has been added to the Law and is written there our hands are clean of this blood". Likewise in another manuscript quoted by M. Kasher in the *Torah Shelemah* "And he sent him from the Valley of Hebron, although Hebron is not in a valley but on a mountain, therefore it should be said that Jacob escorted him from the mountain to the valley, and where it is said And he sent him, the intention is And he accompanied him, and Joseph asked him the meaning of the honour of this escort, then he told him the matter of the beheaded heifer, so it should be said of a corpse that we have not taken leave of him without accompanying him (i.e. a funeral)". M. KASHER, *Torah Shelemah* (Bereshit-Genesis, 37, p. 1411).

See also the commentary of the Tosafists which although written in the 12th century, is based on earlier legends: "*And he sent him from the Valley of Hebron* meant to say that he made him such a great escort that the entire mountain accompanied him to the valley behind the mountain, and he sent him and accompanied him all through the valley and from there sent him in the direction of Shechem. It is said 'to Shechem' for he came right into the town as this was the most dangerous place ... and proved that Jacob's escort ensured that nothing happened to him in Shechem". See *Mikraot Gedolot Rav Pninim, Sefer Bereshit*, Jerusalem, 1959 (Hebrew). Also in the commentary on Genesis 45: 27 "When he left his father he accompanied him for it is written and he sent him, which means and he accompanied him ..." *op. cit.*

mentioned above, belongs, as explained, to the scene with Benjamin accompanying Joseph, while in the depiction of the meeting with the angel it would be expected that Joseph's look would be directed forward. And indeed he is shown thus, for example, in another Byzantine ivory which was in the Kaiser Friedrich Museum, and in which Joseph's meeting with the angel is also shown⁽²⁸⁾ (fig. 16). Also in the lid of the ivory casket in Baltimore, already mentioned, Joseph is shown walking beside the angel, and facing forward – that is, towards the right hand margin – while the angel is shown in a position similar to that in the Vienna Genesis. However, the angel's hand is outstretched forwards and he is pointing in the direction of Dothan. At the same time, in the Vienna Genesis we find another similar depiction of Joseph going on his way, with his staff on his shoulder, and meeting a man who is pointing out the way. This is another scene in the consecutive series of illustrations, that same scene which depicts the continuation of the story, being the scene on the extreme left of the lower register in the Vienna Genesis (figs. 1, 12). If we accept the identification of the angel as Gabriel this repetition seems without justification. The artist appears to have drawn the same scene twice, where in one he shows Gabriel as an angel with wings in accordance with the words of the legend and afterwards in the other shows him according to the Scriptures, as a "man". It should be pointed out here that in view of this repetition there are scholars who claim that this figure does not represent the angel Gabriel, but rather a guardian angel who is protecting Joseph on his journey, and this in their opinion is contrary to the depiction in the Sens silk, for example, where one must identify the angel as Gabriel who meets Joseph at Shechem⁽²⁹⁾, because of the caption accompanying the depiction on the silk⁽³⁰⁾.

It seems to me that the depiction in the Vienna Genesis under discussion can be explained on the basis of the legend which explains the fact that the Scriptures repeat three times mentioning "the man", in three different actions, stating: "Rabbi Jannai said – He was met by three angels, for the Scriptures say *And a certain man found him ...*,

(28) 12th century, cf. GOLDSCHMIDT-WEITZMANN, *Elfenbeinskulpturen*, I, 55, Pl. LVI, fig. 94.

(29) G. VIKAN, "Textile fragment with Joseph story", 462, cat. no. 413.

(30) CHARTRAIRE & PROU, "Tissu byzantin de la Cathédrale de Sens", 261.

and the man asked him ..., and the man said ..." (31) and elsewhere the legend even compares these three men to the angels who appeared to Abraham (32).

In the illumination of the original manuscript which served as a model for the Vienna Genesis, it seems, the number of illustrations depicting the story of Joseph was far greater, but these were compressed as we saw by whoever illuminated the Vienna Genesis. We can therefore assume that in the scene of the meeting as well, the story in the original model was drawn in three scenes, in accordance with the legend. From among the three scenes only the third was intended to show the man pointing out the way. The stranger who met Joseph may have been shown three times as a man in one manuscript, and in another — three times as an angel (33). The artist in the Vienna Genesis, or may be the copyist who preceded him, did not appreciate the importance of the repetition of similar scenes and accordingly compressed them into two pictures. He made do with depicting only

(31) BERESHIT (Genesis) RABBAH, 84, 14, cf. *Midrash Rabbah*, Genesis II, Chap. 84, 14, pp. 779-780. See also chap. 75, 4, p. 691.

(32) So in the manuscript "Midrash Hachafetz" found by Rabbi M. Kasher and quoted by him in *Torah Shelemah*, 1412.

(33) Among the works which we are discussing, "the man" is shown as an angel in the "Vienna Genesis", in the Baltimore ivory, in the Berlin ivory and in the Sens silk. In this latter, however, there are those who differ on the description of the winged figure since they see the "wings" merely as a form of decoration or a rock in the background, although his identification as an "angel" meeting Joseph at Shechem is not open to question, as has been said, because of the caption appearing on it in the silk. CHARTRAIRE & PROU, "Tissu byzantin de la Cathédrale de Sens", 261, 264, pl. VII. The man is shown as a mortal in the Coptic textile of Golnishev in Moscow, as in other similar Coptic textiles such as that of the Metropolitan Museum of Art in New York. K. WEITZMANN (ed.), *Age of Spirituality* (cat.), Metropolitan Museum of Art, New York, 1977, 460-462, cat. no. 412; and also in the later Byzantine manuscript which was in the collection of McKell in folio 7r, cf. PÄCHT, "Life of Joseph", 38, fig. 2, and in addition in the 13th century mosaic copula of San Marco in Venice, designed, it will be recalled, after the Cotton Genesis, cf. O. DEMUS, *The Mosaics of San Marco in Venice*, Chicago, c. 1984, II/2, figs. 244, 248; and of course in the second scene of the Vienna Genesis. In the other works discussed, the Gregory manuscript, the Octateuchs and the mural in Santa Maria Antiqua the scene is completely lacking. In the ivory casket, one panel of which is in Dresden, it is difficult to state definitely, since only fragments of it remain, and it may be that there was an additional lost panel between that of Dresden and that in London at the British Museum, describing the meeting between Joseph and his brothers. Cf. GOLDSCHMIDT and WEITZMANN, *Elfenbeinskulpturen*, no. 15.

two scenes which seemed to him to differ from each other. In one he showed Joseph's meeting with the angel (figs. 1, 11) and in the other the meeting with a man of flesh and blood (figs. 1, 12). The first one shows the two characters only in conversation, while the other shows the "man" pointing out the way. It may also be that the artist who drew the man once as an angel and once as a mortal meant to emphasize the dual meaning of this figure. Nevertheless, the third scene which was as if a repetition of one of the other two paintings was eliminated. It is worth pointing out that even in the Baltimore ivory Joseph is shown twice as walking on his way, once in the scene of the meeting with the angel, and immediately following on the right, again, in a similar attitude, but alone. This lone figure could also be part of the continuation of the story — that is, part of the depiction of Joseph's meeting with his brothers — a picture which does not appear on the ivory panel. The arbitrary cutting of the scene and the elimination of some figures from it could perhaps indicate that it was part of a series of scenes of the meeting with the angel which the artist compressed.

The last scene in the Vienna miniature, on the extreme right of the lower register shows Joseph's arrival in Dothan, where we see also his brothers. This last scene in the miniature showing Joseph's coming to Dothan to his brothers also relies on a Jewish legend and this was already shown by scholars⁽³⁴⁾.

From everything stated heretofore we can assume that the story of Joseph in the miniature under discussion, which includes four scenes, covered in its original source seven such scenes: 1. Jacob's instructions to Joseph (fig. 6); 2. The leave-taking (fig. 7); 3. Benjamin and perhaps Jacob as well, accompanying Joseph on his way (fig. 10); 4-6. Three meetings between Joseph and three angels or three men (figs. 11, 12); 7. Joseph's arrival at Dothan (fig. 1).

From this we may assume that the prototype for the story of Joseph in the Vienna Genesis was much larger and detailed. That depiction relied on the words of the Jewish legends as it drew on them considerably for other miniatures in the manuscript. The detailed drawing in the original model which was the prototype for all these illustrations, and which depends on various legends, was later reduced both by the artist of the Vienna Genesis and also by other artists who depicted the story of Joseph in different techniques and materials, each

(34) LEVIN, "Jewish Sources", 241.

in his own way, and each choosing from the entirety those scenes which appealed to him, thus also developing different recensions of the same story. As the iconographic sources of the Vienna Genesis miniatures are revealed, we can see even more clearly that we cannot accept explanations which excuse contradictions in the manuscript illuminations as errors, or fruits of the artist's imagination, since for almost every depiction in the manuscript illuminations which does not fit in with the Scriptures, an explanation can be found in Jewish legend.

Tel Aviv University.

Mira FRIEDMAN.

À PROPOS DU MONASTÈRE DU PRODROME À THESSALONIQUE

Dans un article paru en 1978 ⁽¹⁾, G. I. Théocharidès a retracé l'histoire du monastère thessalonicien du Prodrome ⁽²⁾. En s'appuyant sur deux documents, l'acte du juge Léon, d'avril indiction 12 (1059 ou 1074) ⁽³⁾, et l'acte de l'*ekprosôpou* Théodore Kladôn, de septembre indiction 4 (975) ⁽⁴⁾, l'auteur établit que le Prodrome, fondé sous Constantin VII peu avant 945 par des parents de l'empereur, a été également connu sous le nom de monastère de Léontia ⁽⁵⁾. Par la suite, l'établissement entra dans le patrimoine d'Iviron. Son existence en tant que métoque du monastère géorgien de l'Athos est assurée par un ensemble de documents jusqu'en 1357 ⁽⁶⁾.

Théocharidès s'attache ensuite à préciser la localisation du Prodrome dans Thessalonique. Il rapproche à cet effet deux informations :

(1) G. I. THÉOCHARIDÈS, «Μία εξαφανισθεῖσα μεγάλη μονή τῆς Θεσσαλονίκης, ἡ μονή τοῦ Προδρόμου», *Makédonika*, 18, 1978, pp. 1-23 (abrégé par la suite : *Prodrome*).

(2) Sur ce monastère, cf. déjà O. TAFRALI, *La topographie de Thessalonique*, Paris, 1913, p. 195 ; R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins II*, Paris, 1975, p. 406.

(3) Voir maintenant J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, Denise PAPACHRYSSANTHOU avec la collaboration d'Hélène MÉTRÉVÉLI, *Actes d'Iviron II*, Paris, 1989 (abrégé par la suite : *Actes d'Iviron II*), n° 32 (avec la bibliographie antérieure).

(4) Voir maintenant J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, Denise PAPACHRYSSANTHOU avec la collaboration d'Hélène MÉTRÉVÉLI, *Actes d'Iviron I*, Paris, 1985 (abrégé par la suite : *Actes d'Iviron I*), n° 2.

(5) *Prodrome*, pp. 10-11 ; Théocharidès reprend une hypothèse déjà émise par F. DÖLGER *Ein Fall slavischer Einsiedlung im Hinterlande von Thessalonike im 10. Jahrhundert*, Munich, 1952, pp. 10-11, note 4) ; pourtant R. JANIN, *op. cit.*, pp. 394-395, traite de Léontia comme d'un monastère à part ; son identification au Prodrome est retenue par les éditeurs des *Actes d'Iviron I*, p. 27.

(6) Parmi les références signalées par Théocharidès (*Prodrome*, p. 13, notes 1 à 3), les seules qui citent expressément le métoque du Prodrome sont les suivantes : F. DÖLGER, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, Munich, 1948 (abrégé par la suite : *Schatzk.*), n° 68/69, ll. 596-597 (1317), n° 70/71, ll. 583-584 (1320), n° 72/73 (1341) et n° 9, l. 31 (1357).

l'une est fournie par un acte d'avril 6828 (1320) qui signale la présence de biens d'Iviron dans le quartier de l'Acheiropoiëtos⁽⁷⁾, l'autre par Jean Anagnôstès qui rapporte que le Prodrome fut transformé en mosquée par Murat II, immédiatement après la prise de la ville par les Ottomans (1430)⁽⁸⁾. Ce rapprochement conduit l'auteur à chercher quel édifice du culte musulman, proche de l'Acheiropoiëtos, aurait pu marquer, jusqu'au début du XX^e siècle, l'emplacement du Prodrome. La mosquée *Süleyman Cami'i*, à l'angle des anciennes rues Egnatia et Saint-Nicolas (cf. fig. 1, n° 7), lui paraît convenir⁽⁹⁾. En effet, après que cet édifice eut été détruit lors de l'incendie de 1917, son site fut fouillé en 1933 par D. Euaggélidès⁽¹⁰⁾ : sous le pavage de la mosquée, furent mis au jour les restes d'une église (cf. fig. 2 et 3) que l'archéologue propose de dater, d'après des vestiges de peinture murale, de 840-850. Selon Théocharidès, ce bâtiment constituait le noyau initial du monastère fondé un siècle plus tard par les parents de Constantin VII ; l'emplacement du Prodrome serait donc à situer, sur le plan de la ville actuelle, à l'angle des rues Egnatia et Dikastèriôn⁽¹¹⁾ (cf. fig. 2).

Cette proposition est refusée par le turcologue B. Dèmètriadès qui préfère une autre localisation pour le monastère⁽¹²⁾. Il prend pour point de départ le témoignage de Jean Anagnôstès : Murat II transforma en mosquées l'Acheiropoiëtos et le Prodrome, « l'une comme symbole de la victoire et de la prise de la ville ..., l'autre parce qu'il avait jadis été pris par les Turcs ... »⁽¹³⁾. Or il existait au XIX^e siècle,

(7) Vente à Iviron par Anne Paxamadô de maisons sises à Thessalonique, *Schatzk.*, n° 111, ll. 15-16 (cf. *Prodrome*, pp. 13-16) ; l'Acheiropoiëtos est aujourd'hui appelée Hagia Paraskeuè (cf. fig. 1, n° 2, et fig. 2).

(8) JEAN ANAGNÔSTÈS, *Διήγησις περι τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης*, édition de Bonn, ch. 18, p. 520 (cf. *Prodrome*, pp. 1-6).

(9) *Prodrome*, pp. 17-19 ; sur cette mosquée, dont le nom officiel était *Βιγκλή Süleyman Ağa Cami'i*, cf. B. DÈMÈTRIADES, *Τοπογραφία τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς Τουρκοκρατίας 1430-1912*, Thessalonique, 1983 (abrégé par la suite : *Topographie*), pp. 324-325.

(10) D. EUAGGELIDÈS, « Εἰκονομαχικὰ Μνημεῖα ἐν Θεσσαλονίῃ », *Archaïologikḗ Ephḗmeris*, 1937, pp. 341-351 (abrégé par la suite : *Mnēmeia*) ; cf. *Prodrome*, pp. 19-22.

(11) *Prodrome*, pp. 19 et 22-23.

(12) *Topographie*, pp. 309-310.

(13) JEAN ANAGNÔSTÈS, *loc. cit.* ; sur la première affectation du Prodrome au culte musulman entre 1393 et 1403, par ordre de Bajazet I^{er}, puis son retour aux mains des moines, cf. *Prodrome*, pp. 3-6 (avec la bibliographie).

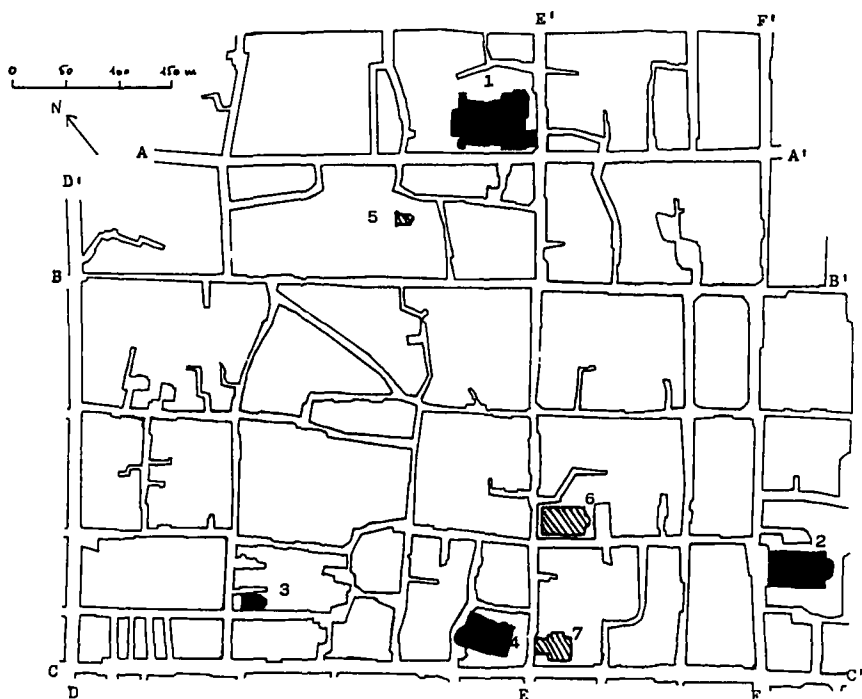


FIG. 1. — Le centre de Thessalonique, état antérieur à 1917
(d'après DÉMÉTRIADES, *Topographie*, plan hors-texte n° 4).

A-A' : rue Saint-Démétrius
B-B' : rue de l'Olympe
C-C' : rue Egnatia
D-D' : rue E. Venizélos
E-E' : rue Saint-Nicolas
F-F' : rue Sainte-Sophie

Monuments conservés :

1. Saint-Démétrius
2. Acheiropoiétos
3. Panagia Chalkéon
4. Bey Hamanı

Monuments détruits depuis 1917 :

5. Fethiye Tekkesi
6. Saint-Nicolas
7. Süleyman Cami'i

dans le quartier de Saint-Démétrius, une mosquée faisant partie d'un couvent de derviches, le *Fethiye Tekkesi* (tekké de la Victoire, cf. fig. 1, n° 5) (14). Ce nom suffit à Démétriadès pour localiser le Prodrôme un peu en contre-bas de la basilique de Saint-Démétrius (15).

(14) Signalons que Démétriadès (*Topographie*, p. 309) cite la tradition locale qui faisait du *Fethiye Tekkesi* le prédécesseur de l'église Saint-Nestor (cf. O. TAFRALI, *op. cit.*, p. 189).

(15) Le compte-rendu publié par G. I. THÉOCHARIDÈS, *Makédonika* 23, 1983,

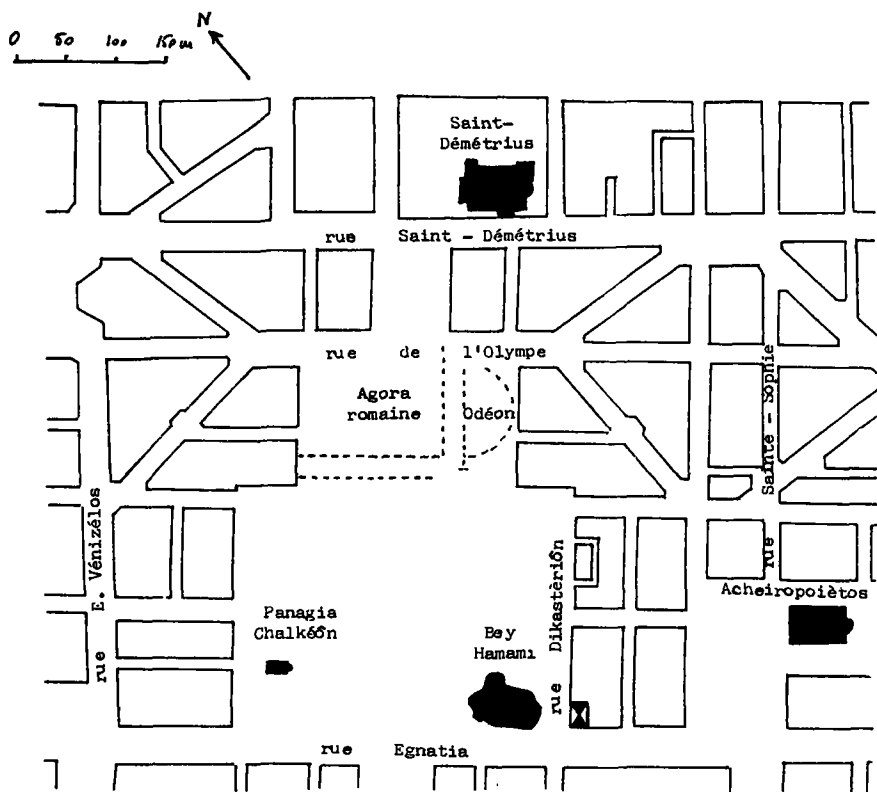


FIG. 2. — Le centre de Thessalonique, état actuel
 (d'après J. ANCEL, *La Macédoine*, Paris, 1930, p. 306, fig. 41,
 B. DÉMÉTRIADÈS, *Topographie*, plan hors-texte n° 5,
 et J.-M. SPIESER, *Thessalonique*, p. 83, fig. 3).

☒ parcelle fouillée par Euaggélidès à l'emplacement de la *Süleyman Cami'i*
 (cf. fig. 1 et 3).

Un document nouvellement publié des archives d'Iviron, le *praktikon* signé en janvier 6612 (1104) par le sébaste Jean Comnène⁽¹⁶⁾, vient jeter quelque lumière sur ce point de topographie thessaloni-

pp. 403-405, relève la principale faiblesse de la méthode suivie par Démétriadès ; celui-ci est prompt à faire fond sur les sources ottomanes, sans toujours tenir compte de leur date, parfois tardive, ni des sources byzantines qui contredisent ses interprétations.

(16) *Actes d'Iviron* II, n° 52 ; ce texte avait été étudié au séminaire de J. Lefort à l'École Pratique des Hautes Études (IV^e section) en 1980-1981 et 1985-1986.

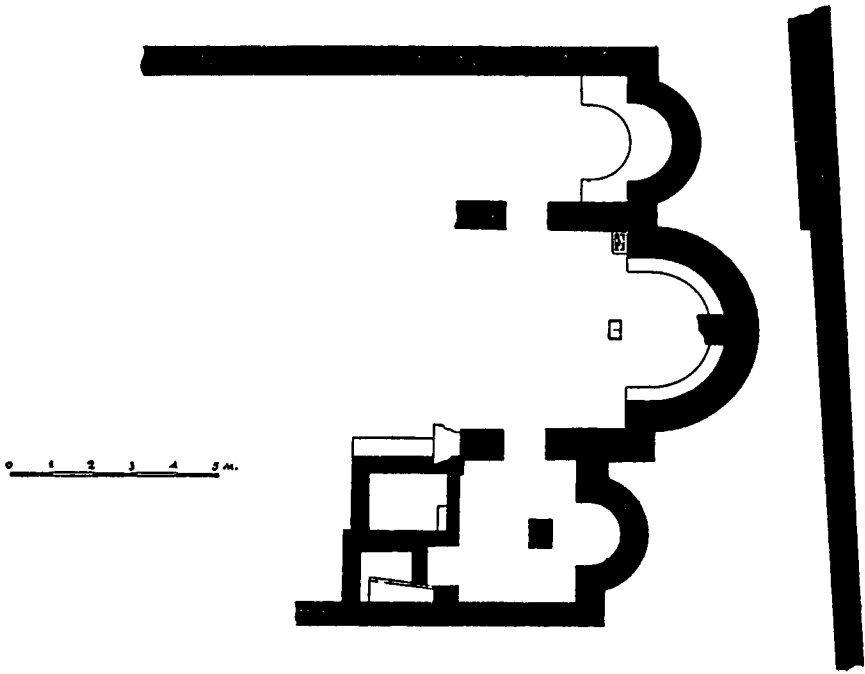


FIG. 3. — Plan de l'église fouillée à l'emplacement de la *Süleyman Camii* (d'après EUAGGÉLIDÈS, *Mnèmeia*, planche 1).

cienne et corroborer les vues de Théocharidès. Un passage (ll. 327-357) retiendra particulièrement notre attention : il décrit trois ensembles de biens immeubles que les moines ibères possédaient à Thessalonique. Nous en donnons ici une traduction accompagnée d'un commentaire.

(ll. 327-342) «... les biens appartenant au monastère à l'intérieur de la ville depuis longtemps et jusqu'à ce jour sont les suivants. Métoque appelé de Léontia : à l'intérieur de celui-ci, église à plan basilical, en maçonnerie à mortier, dallée de marbre, décorée de peintures, couverte de tuiles, fondée sous l'invocation de Saint Jean Prodrome, à la toiture supportée par quatre colonnes, deux blanches et deux vertes, et six arcs, avec trois absides ; le *templon* qui fait séparation consiste en minces colonnettes blanches et vertes, en plaques de chancel et en marches de même ; les ailes latérales de l'église en appentis couverts de tuiles, le narthex couvert par le sol des tribunes, les tribunes couvertes d'un toit à deux pentes et de deux appentis, closes de murs aveugles construits

en briques, munies d'un sol de planches et de solives ainsi que de porte(s) ; en avant des tribunes à l'ouest, véranda au toit en appentis, soutenue par des poteaux et des corbeaux de bois, muni d'un sol de planches, la partie en encorbellement bordée d'une rembarde et d'une banquette en bois ; tout près dudit balcon, du côté de l'escalier, maison avec des cloisons de planches et un sol de même, avec un toit à deux pentes, couverte de tuiles ; autre maison contiguë à celle-ci, salle appelée *Sphaira*, soutenue par quatre piliers en forme de L construits en pierre et briques, chaulée, munie d'un sol de planches, close de même et complètement munie de porte(s) ; l'escalier desdites maisons constitué de degrés de marbre ; il y a aussi un verger à l'intérieur dudit métoque, à l'ouest de l'église, entouré de murs aveugles construits en briques et munis de porte(s), avec au-dedans divers arbres fruitiers ; autre local au rez-de-chaussée dudit *sphairotiklinon*, complètement muni de porte(s) ; autre maison sans étage, près de l'escalier, munie de porte(s), construite en pierre et argile avec un toit à une pente, couverte de tuiles, servant de cuisine, le tout avec une petite cour entourée de murs construits en pierre et briques.»

Le début du texte confirme définitivement l'une des conclusions de Théocharidès : Léontia et le Prodrome sont bien deux noms désignant le même établissement monastique. Ce dernier est qualifié de métoque (ll. 328, 339, 343 et 355), alors que les autres ensembles immobiliers décrits plus bas sont dénommés cours (ll. 343 et 353). Avec son église (ll. 328-335), ses bâtiments d'habitation (ll. 335-338) et de commodité (ll. 340-342), sans compter le verger (ll. 339-340), le métoque du Prodrome constituait le centre religieux et administratif des biens appartenant à Iviron à Thessalonique ; la longueur de sa description – la moitié du texte environ – atteste de son importance. De la partie consacrée à l'église, on retiendra les éléments qui concordent avec les observations d'Euaggélidès : les trois absides, les ailes latérales (cf. fig. 3), la construction en maçonnerie, le sol dallé de marbre⁽¹⁷⁾. La suite du document apporte d'autres précisions avec la description de la première cour.

(ll. 343-352) «Au dehors dudit métoque, on voit une autre cour avec portail ; près du portail se trouve un pressoir construit en briques, en appentis couvert de tuiles ; tout près de celui-ci, autre bâtiment barlong, construit en pierre et argile, couvert de tuiles avec un toit à une pente,

(17) *Mnèmeia*, pp. 342-343.

divisé en trois 'maisons', à savoir boulangerie, réserve et étable ; derrière lesdites 'maisons' à l'est, maison dite de Phakiolô avec un toit à une pente, construite en pierre et argile, couverte de tuiles et munie de porte(s) ; autre 'maison' avec un toit à deux pentes, couverte de tuiles au-dedans de la cour, construite en pierre, petit bâtiment barlong servant de moulin, muni de porte(s) ; près du moulin, autre maison construite en pierre et briques, couverte de tuiles en appentis et munie de porte(s) ; dans la partie ouest de la cour, autre bâtiment barlong construit en pierre et argile avec un toit à deux pentes, couvert de tuiles, divisé en sept 'maisons' servant de tavernes, leur partie donnant sur la place publique ⁽¹⁸⁾ comportant tout du long un portique en appentis couvert de tuiles et soutenu par des poteaux de bois ; de l'autre côté de la place, autre maison, sise entre les maisons de la Grande Théotokos et celles de Xèrogénès, semblable aux précédentes ; au-dedans de ladite cour, il y a aussi deux puits d'eau saumâtre.»

Cette première cour comprend principalement les bâtiments de service nécessaires à la vie de la communauté, pressoir (ll. 343-344), boulangerie, réserve, étable (ll. 344-345), moulin (ll. 347-348). On peut penser que les maisons non autrement dénommées (ll. 346-347, 348-349) dont l'affectation n'est pas précisée servaient au logement du personnel. Le texte ne dit rien de la situation de cette cour par rapport au métoque, mais l'on imaginerait difficilement qu'elle en ait été très éloignée. En revanche, on reçoit une précieuse information topographique à l'occasion de la description des sept tavernes à l'ouest (ll. 349-351), boutiques qui donnent sur une place (*exaéron*) publique ; nous aurons à revenir sur ce point. La mention de cette place, sans doute un repère commode, a d'ailleurs suggéré au rédacteur de l'acte de recenser ici une maison extérieure à la première cour (ll. 351-352). Après cet *excursus*, le texte revient à son objet principal ; la présence dans la cour de puits d'eau saumâtre (l. 352) semble exclure une localisation dans la ville haute de Thessalonique. Enfin, le document passe à la description de l'autre cour, à l'est du métoque.

(ll. 353-357) «On voit une autre cour, tout près de l'abside de la susdite église du Prodrôme, dans laquelle se trouve du côté nord un bâtiment barlong avec un toit à une pente couvert de tuiles, muni de porte(s),

(18) Le manuscrit porte ici ... τὸ πρὸς τὸ ἐξἄερρον τοῦ δημοσίου μέρους [le manuscrit porte *μέρους*] τούτων, ce que nous comprenons difficilement. Sur le sens d'*exaéron*, cf. DU CANGE, s.v. : *Locus subdivisus, Atrium* ; nous traduisons par «place».

construit en pierre et argile, <autre ?> avec un toit à deux pentes couvert de tuiles, divisé en trois 'maisons' ; au sud, près de l'église du métoque, trois autres locaux construits en pierre et argile, en appentis couverts de tuiles ; vers l'est, autre bâtiment barlong construit en pierre et argile, avec un toit à deux pentes couvert de tuiles, divisé en trois locaux munis de portes, le tout avec cour et portail».

On peut voir dans cette partie du texte la description des locaux (*kellia*) et des «maisons» destinés au logement des moines, bâtiments eux aussi disposés autour d'une cour.

Le document de 1104 permet de se faire une idée générale du métoque du Prodrome et de ses dépendances immédiates. La plupart des bâtiments avaient une structure de pierre et d'argile. Parfois les murs étaient remplacés par de simples cloisons de planches (*phalsa*), même dans le cas d'une salle d'usage plutôt relevé comme le *sphairotriklinon* (ll. 336-338). Seules quelques constructions spécialisées étaient bâties en dur : le pressoir en briques, le moulin en pierre, la maison attenante, dont nous ignorons la destination exacte, en pierre et briques. L'église avait été édifiée en maçonnerie à mortier, mais ses tribunes étaient closes de murs de briques (l. 333) ; ce détail suggère d'y voir une modification ou un ajout postérieur. Le marbre n'est expressément signalé que pour le dallage de l'église (ll. 328-329) et les degrés de l'escalier (l. 338). On en devine aussi l'usage pour les colonnes (ll. 329-330) et la clôture du sanctuaire (ll. 330-331). Dans l'ensemble, les bâtiments étaient bas ; un seul, en dehors du narthex de l'église, avait deux niveaux, avec le *sphairotriklinon* à l'étage et un *kellion* au rez-de-chaussée (ll. 340-341). Le métoque comme ses dépendances était organisé en cours communiquant avec l'extérieur par des portails (ll. 343 et 357). On retrouve ici un trait de l'urbanisme thessalonicien à l'époque médiévale ⁽¹⁹⁾, un aspect qui devait perdurer. En effet, l'image que notre document donne du métoque du Prodrome évoque invinciblement celles de la vieille Salonique, la ville d'avant l'incendie de 1917, les tremblements de terre et la rénovation immobilière ⁽²⁰⁾.

(19) Cf. Denise PAPACHRYSSANTHOU, «Maisons modestes à Thessalonique au XIV^e siècle», *Άμνητος στη μνήμη Φώτη Αποστολόπουλου*, Athènes, 1984, pp. 260-262.

(20) Voir par exemple N. K. MOUTSOPOULOS (sous la direction de), *Άνω Πόλη Θεσσαλονίκης*, Thessalonique, 1979 ; ID., *Θεσσαλονίκη 1900-1917*, Thessalonique, 1980 ; E. PETROPOULOS, *Salonique, l'incendie de 1917*, Salonique, 1980 ; ID., *La*

Le texte de 1104 apporte de nouveaux indices en faveur de la localisation proposée par Théocharidès. On a déjà signalé les similitudes existant entre l'église ici décrite et celle que publia Euaggélidès. On retiendra que les sept tavernes de la première cour donnaient sur une place publique. Or on sait que des fouilles conduites par le Service Archéologique Grec ont permis de se faire une idée d'une partie importante du centre de Thessalonique aux époques romaine, impériale et paléochrétienne. Il existait alors, au sud de l'emplacement de Saint-Démétrius, un complexe formé d'une place à portiques et d'un odéon (cf. fig. 2). Cet ensemble a été interprété comme l'agora de la ville ; il reposait sur une terrasse et communiquait par un escalier avec un espace qui s'étendait en contre-bas jusqu'au *decumanus*, la *Léôphoros* byzantine, l'actuelle rue Egnatia ⁽²¹⁾. Cet espace, qu'il est tentant d'identifier à l'*exaéron* de notre document, reste encore peu connu de l'archéologie. J.-M. Spieser propose d'y voir le *mégalphoros* mentionné dans la *Passion de Saint Démétrius* ⁽²²⁾. Sa limite orientale était une voie perpendiculaire à la rue Egnatia, voie dont le tracé a subsisté jusqu'au début du xx^e siècle, lorsqu'elle s'appelait la rue Saint-Nicolas (cf. fig. 1, voie EE') ; elle passait entre le bain turc toujours existant (*Bey Hamamı*) et la *Süleyman Cami'i*, quelques mètres à l'ouest de l'axe de l'actuelle rue Dikastériôn. La mention de l'*exaéron* en 1104 apporte un témoignage supplémentaire sur l'existence d'un espace public non bâti au centre de la Thessalonique byzantine ⁽²³⁾. Ce vide a persisté bien au-delà de l'époque médiévale : selon Dèmètriadès, le

présence ottomane à Salonique, Athènes, 1980. Des collections de photographies anciennes, prises pour la plupart en 1915-1918, sont consultables dans les photographes de la Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (Musée des Deux Guerres Mondiales, Hôtel National des Invalides, Paris), de la Bibliothèque Nationale (Cabinet des Estampes), de l'Établissement Cinématographique et Photographique des Armées (Fort d'Ivry), du Service Historique de l'Armée de l'Air (Château de Vincennes), du Musée de l'Air (Aéroport du Bourget), des Collections Départementales Albert Kahn (Boulogne), pour ne citer que des dépôts publics de la région parisienne.

(21) J.-M. SPIESER, *Thessalonique et ses monuments du IV^e au VI^e siècle*, Paris, 1984 (abrégé par la suite : *Thessalonique*), pp. 82-84 (avec la bibliographie).

(22) *Ibid.*, p. 85.

(23) Témoignages rassemblés dans *Thessalonique*, pp. 84-86 ; pour la période byzantine proprement dite, on connaît l'inscription dédicatoire, datée de 1028, dans la Panagia Chalkéôn (cf. nos fig. 1 et 2), ainsi qu'un passage de la chronique vénitienne de Morosini pour l'année 1423.

quartier israélite *Roḡos*, qui en occupait l'emplacement jusqu'en 1917, n'apparaît dans la documentation qu'au xvii^e siècle (24).

L'étude du document de 1104 n'apporte rien qui contredise les vues de Théocharidès auxquelles nous nous rallions. Nous tenterons de préciser comment le Prodrome s'insérait dans la topographie de la ville. L'église du métoque était située à l'emplacement fouillé par Euaggélidès (cf. fig. 1) ; ses vestiges sont connus. La seconde cour se trouvait immédiatement à l'est ; le mur découvert en 1933 derrière l'abside (cf. fig. 3) formait séparation entre cette cour et le métoque. Les sept tavernes de la première cour, qui ouvraient à l'ouest sur la place publique, se disposaient selon une ligne perpendiculaire à la rue Egnatia. Leur nombre interdisant de les imaginer au sud de l'église, par manque d'espace entre cet édifice et la grand-rue, un verger s'étendant par ailleurs à l'ouest, il ne reste que le nord pour localiser la première cour. Les tavernes bordaient donc la voie dont il a été question plus haut (rue Saint-Nicolas), à la limite orientale de l'*exaéron*. Quant au métoque du Prodrome et à ses dépendances immédiates, ils étaient effectivement comme l'a supposé Théocharidès proches de l'*Acheiropoiètos* (25).

J.-P. GRÉLOIS.

(24) *Topographie*, pp. 157-158.

(25) Les maisons vendues en 1320 par Anne Paxamadô (cf. note 7) peuvent avoir été contiguës à l'une ou l'autre des cours décrites par le document de 1104.

LES ÉDIFICES PALÉOCHRÉTIENS EN TRANSCAUCASIE OCCIDENTALE

À la fin de l'Antiquité tardive la Transcaucasie Occidentale (l'Abkhazie et la Géorgie occidentale actuelles) était peuplée par les Lazes, les Apsils, les Missimiens, les Abazgues, les Sanigues. Selon la tradition ecclésiastique, la christianisation de cette région était liée à l'activité des apôtres André et Simon le Cananéen. La liste des participants du Concile de Nicée de 325 mentionne Stratophile, évêque de Pitiunt. Procope de Césarée parle de la conversion des Lazes et des Abazgues à l'époque de Justinien et de la christianisation des Apsils à l'époque antérieure⁽¹⁾. Le christianisme s'affermi d'abord dans les villes dont les plus importantes Pitiunt (Pitzunda)⁽²⁾ et Sebastopolis (Soukhoumi) se trouvaient au bord de la mer Noire et Archeopolis (Nokalakevi) dans l'intérieur du pays.

Les matériaux archéologiques fournissent des témoignages de la culture chrétienne de la région qui sont beaucoup plus nombreux que ceux signalés par les documents écrits⁽³⁾. Actuellement on connaît à peu près 2 dizaines et demie d'édifices dont la plupart se trouvent à l'état de ruines. L'*Atlas de l'Antiquité chrétienne* qui ne mentionne pas un seul monument paléochrétien en Transcaucasie Occidentale, est évidemment devenu suranné dans ce domaine⁽⁴⁾.

Les publications concernant les églises paléochrétiennes de cette région sont dispersées dans différentes éditions, essentiellement écrites

(1) HONIGMANN E., *The original lists of the members of the council of Nicaea, the robber-synod and the council of the Chalcedon, Byzantion*, XVI (1944), pp. 20, 46 ; PROCOPE DE CÉSARÉE, *B. G.*, VIII, 2-4.

(2) Les noms actuels des localités sont indiqués entre parenthèses.

(3) ANTCHABADZE Z. V., *Iz istoriji srednevekovoj Abkhaziji (V-XVIII vv.)*, Soukhoumi, 1959, pp. 23-27, 143-154 ; N. IOU. LOMOURI, *Grouzino-rimskije vzaimootnochenija*, Tbilisi, 1981, pp. 220-225 ; ADJINDJAL E. K., *Ob odnom aspekte rannevizantijskoj diplomatiji na Kavkaze*, *Vestnik drevnej istoriji*, Moskva, 1987, 3, pp. 174-187.

(4) MEER F., MOHRMANN Chr., *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Paris-Bruxelles, 1960, pl. 7, 35.

en russe et en géorgien. L'aperçu des monuments sur le territoire de l'Abkhazie actuelle qu'on a publié est très sommaire (5).

Ci-dessous nous énumérons des monuments paléochrétiens en Géorgie Occidentale conformément à la division administrative actuelle, en allant du Nord au Sud.

District de Gagra. *Gantadi ou Tsandripch.* La basilique est située au bord de la mer, sur le territoire d'une forteresse dont les murs ont presque disparu. Les parties orientale et méridionale du monument ont été conservées. La basilique a été fouillée par notre expédition en 1980. Elle présente trois nefs, trois absides et un narthex devant lequel se trouvait un petit porche. Pendant les VIII^e-X^e s. la basilique fut reconstruite deux fois. Elle date d'entre 527 et 542 (6).

Khachoupsa. Une grande forteresse se trouve dans un défilé à 7 km du bord de la mer. Une église à nef unique a une abside en forme de fer à cheval aussi large que la nef, et un narthex. Les parties basses des murs sont conservées. On peut dater l'église de la 1^{re} moitié du VI^e s. (7).

Gagra. La forteresse se trouve au bord de la mer. Les murs d'une église à nef unique avec deux annexes latérales subsistent presque entièrement, excepté leur partie orientale. Le plan de cette partie fut probablement modifié pendant la reconstruction à la fin du XIX^e s. L'église date de la fin du V^e-début du VI^e s. (8).

Alakhadzy. Un complexe architectural situé près de la ville de Gagra se compose de deux basiliques superposées et d'une église à coupole du X^e siècle. Les monuments ont été fouillés par Z. Agrba (1970-1971) et par l'auteur (1985-1986). La première basilique datant du commencement du VI^e s. avait trois nefs, trois absides et un narthex. C'est la plus grande église du littoral oriental du Pont Euxin. La deuxième basilique a pris la place de la nef centrale de la basilique ancienne. Le mur Ouest de la nef centrale s'est conservé jusqu'à une hauteur de 4,2 m (9).

(5) KHROUCHKOVA L. G., *Tsandripch. Materialy po rannehristsianskomu stroitelstvu v Abkhazii*, Soukhoumi, 1985.

(6) LEKVINADZÉ V. A., *Gantiadskaja basilika, Sovetskaja Arheologija*, Moskva, 1970, 3, pp. 162-174 ; KHROUCHKOVA L. G., *Tsandripch*, pp. 15-60.

(7) KHROUCHKOVA L. G., *Tsandripch*, p. 68, pl. XV, 2.

(8) DIDÉBOULIDZÉ M., *Dzveli gagris eklesia, Dzégelis Mégobari*, Tbilisi, 1977, 45, pp. 16-26.

(9) AGRBA Z. V., *Raskopki rannesrednevekovej basiliki v sele Alakhadzy Gagrs-*

Pitiunt (Pitzunda). L'église N1 à nef unique est le premier édifice dans le complexe cultuel qui se compose de quatre églises. Elle a été bâtie en dehors des murs du castellum. L'église a été fouillée par A. Apakidzé en 1972. C'était la cathédrale de Stratophile. L'église date d'entre 313 et 325 ⁽¹⁰⁾.

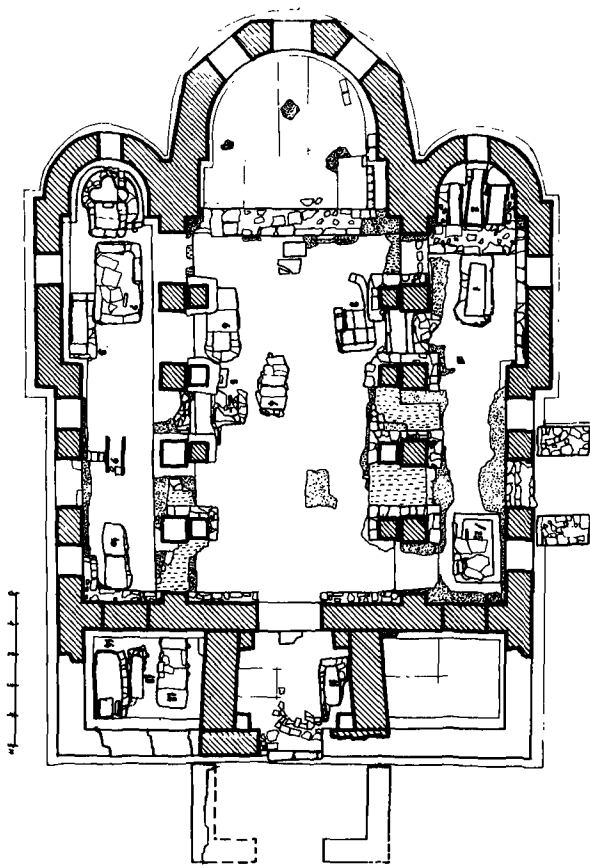
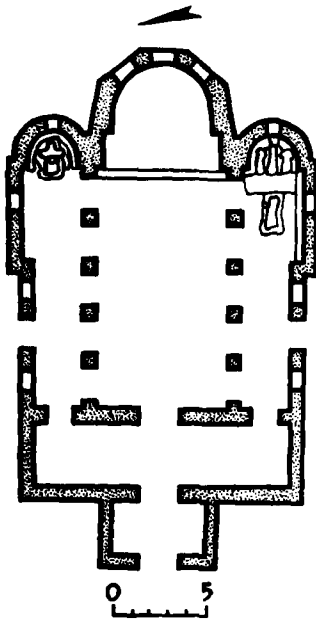


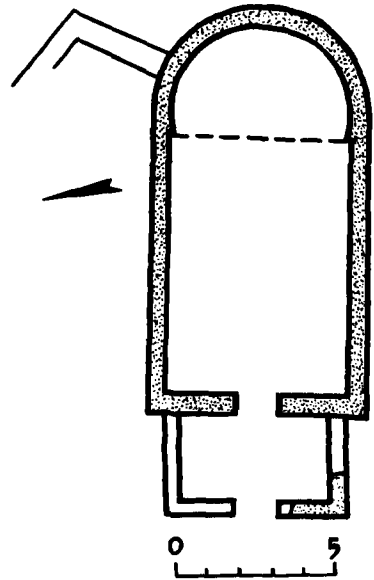
FIG. 1. — Basilique de Tsandripch. Plan. 1-15 — les tombeaux.

kogo rajona, Matsne (Bulletin de l'Académie des sciences de la SSR de la Géorgie, série d'histoire, d'archéologie, d'ethnographie et d'histoire de l'art), 1972, 3, pp. 149-160 ; KHROUCHKOVA L. G., *Tsandripch*, p. 66, pl. XIII.

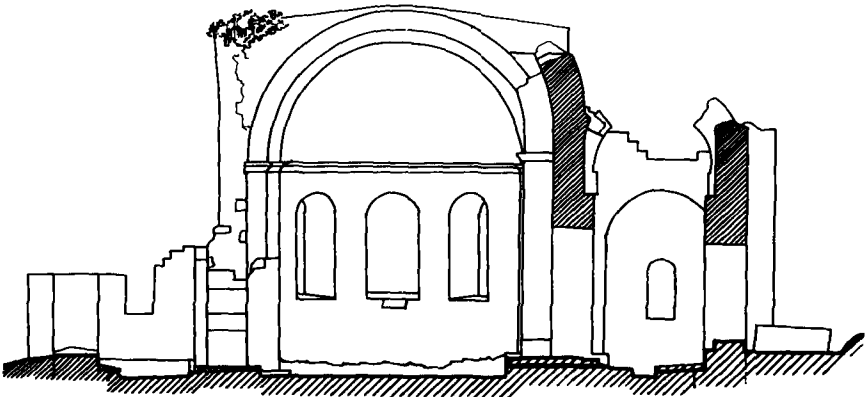
(10) TSITSICHVILI I., *Kompleks kultovykh sooruzenij v Pitzunde, Velikij Pitiunt*, 1977, II, pp. 113-118 ; KHROUCHKOVA L., *Pitiunt paléochrétien, XI^e Congrès International d'archéologie chrétienne, Lyon-Vienne-Grenoble-Genève-Aoste 21-28 septembre 1986, Actes, sous presse.*



2



3



4

FIG. 2. — Basilique de Tsandripch. Plan, reconstitution.

FIG. 3. — Basilique de Tsandripch. Coupe transversale, vue vers l'Est.

FIG. 4. — Église de Khachoupsa. Plan.

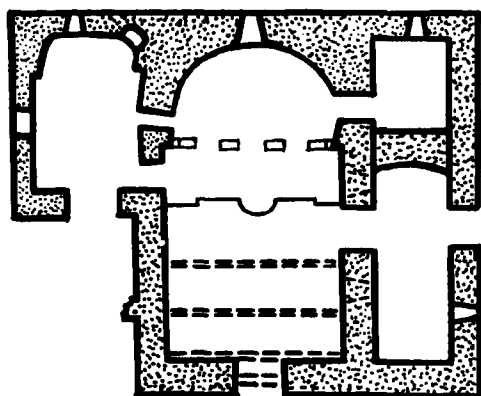
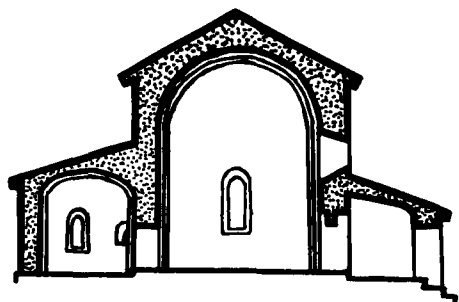


FIG. 5. — Église de Gagra. Plan.

FIG. 6. — Église de Gagra.
Coupe transversale, vue vers l'Est.

L'église N2 est bâtie sur les ruines de l'église N1. C'est une basilique à trois nefs avec un narthex et peut-être un atrium. Elle a été fouillée par A. Apakidzé en 1952. Elle était ornée de mosaïques et de peintures. L'édifice date de la fin du IV^e s. ou du commencement du V^e (11).

(11) LEKVINADZÉ V. A., *O drevnejchej basilike Pitiunta i eje mosaïkakh*, *Vestnik Drevnej istoriji*, Moskva, 1970, 2, p. 192 ; KHATCHATRIAN A., *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie*, Paris, 1962, pp. XII, 118 ; TSITSICHVILI I., *op. cit.*, pp. 113-118 ; DELVOYE Ch., *Architecture de la Géorgie et architecture de l'Empire byzantine à l'époque paléochrétienne, Rapport du II^e Symposium International de l'art géorgien*, Tbilisi, 1977, p. 5. Sur les mosaïques : VELMANS T., *Une image paléochrétienne rare au baptistère de Pitzunda, Actas del VIII Congreso internacional de arqueologia cristiana, Barcelona, 5-11 octubre 1969, texto*, Barcelona-Città del Vaticano, 1972, pp. 598-603 ; ID., *Quelques versions rares du thème de la fontaine de vie dans l'art paléochrétien*, *CA*, 1969, XIX, pp. 29-39 ; MATZULEVITCH L. A., *Mozaïki Bitchvinty — Velikogo Pitiunta, Velikij Pitiunt*, 1978, III, pp. 100-168 ; CHERVACHIDZÉ L. A., *Srednevekovaja monumentalnaja givopis v Abkhaziji*, Tbilisi, 1980, pp. 8-41 ; BERIDZE V., *The figurative arts*, in : ALPAGO-NOVELLO A., BERIDZE V., LAFONTAINE-DOSOGNE J., *Art and Architecture in medieval Georgia*, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 30-31.

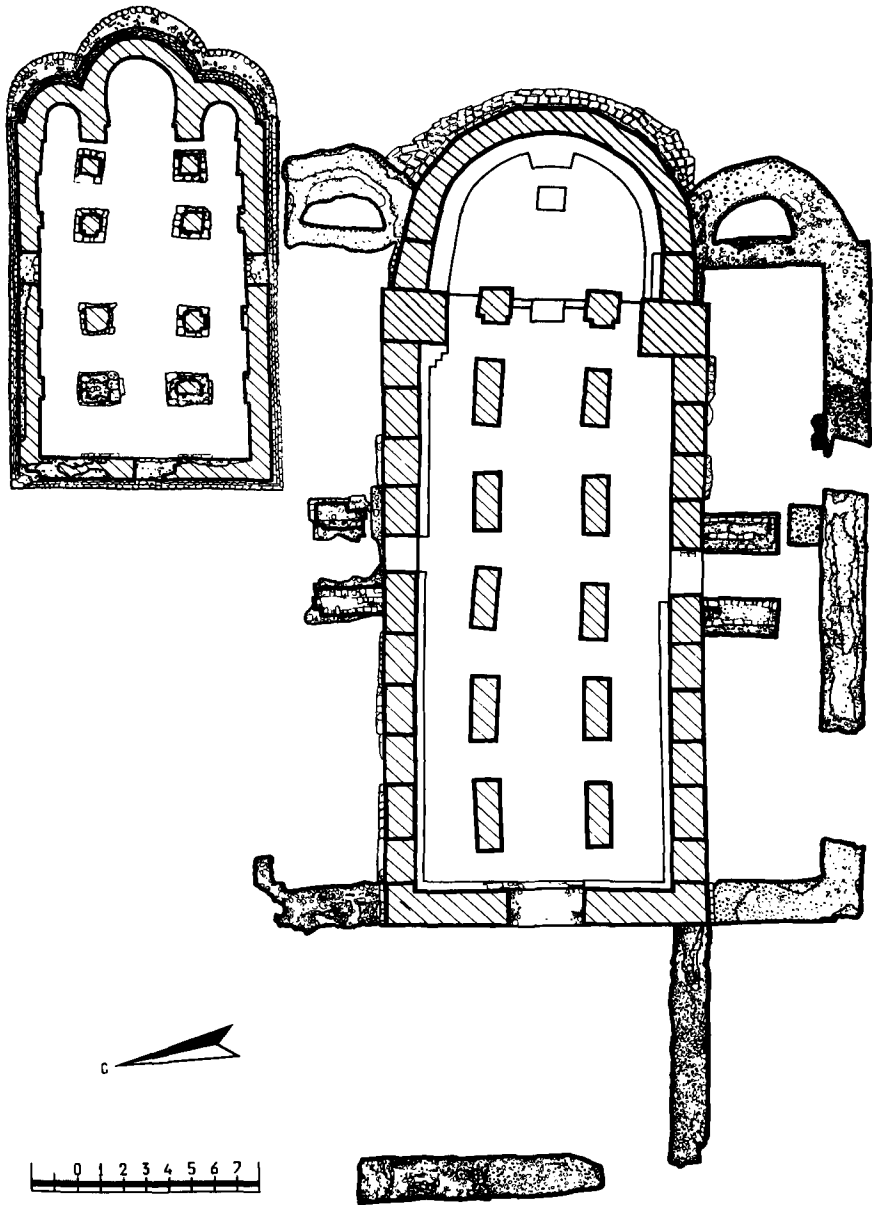


FIG. 7. — Complexe architectural d'Alakhadzy. Plan.

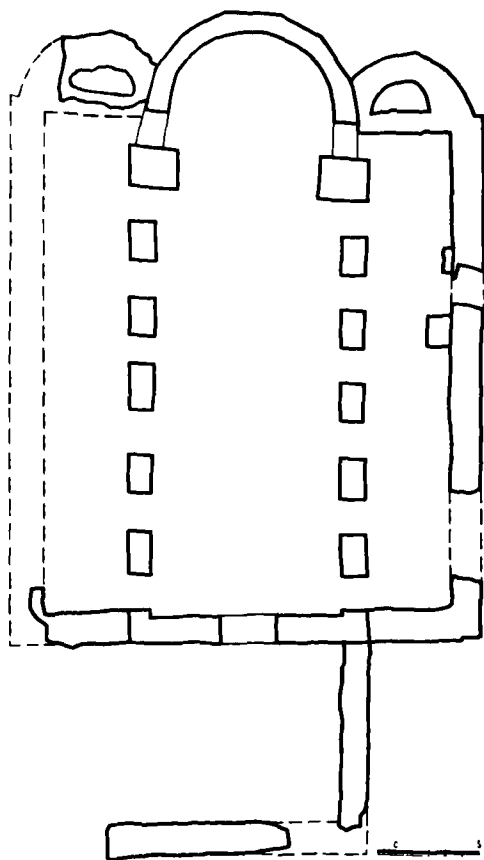


FIG. 8. — Basilique d'Alakhadzy. Premier état. Plan.

L'église N3 est bâtie sur les ruines de l'église N2. Cette basilique à trois nefs et un narthex a été fouillée par A. Apakidzé en 1952. Elle date de la seconde moitié du v^e s. ⁽¹²⁾.

L'église N4 se trouve à l'Ouest de l'église N3 de sorte que son abside occupe la place du narthex de cette dernière. Le monument a été fouillé par A. Apakidzé en 1952. C'est un édifice voûté à nef unique avec un narthex. Il date de la 1^{re} moitié du vi^e s. ⁽¹³⁾.

(12) TSITSICHVILI I., *op. cit.*, p. 118 ; LEKVINADZÉ V. A., *O nekotorykh skorugeni-jakn drevnego Pittunta, Kratkije soobchtchenija instituta arheologiji*, Moskva, 1968, 113, p. 57.

(13) TSITSICHVILI I., *op. cit.*, p. 118.

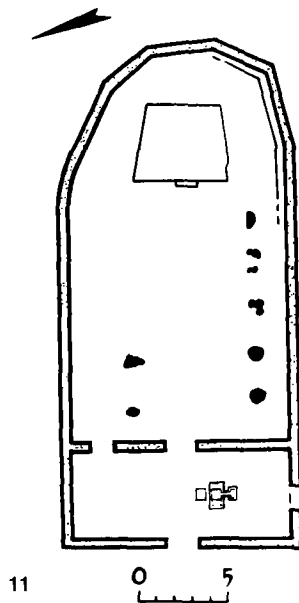
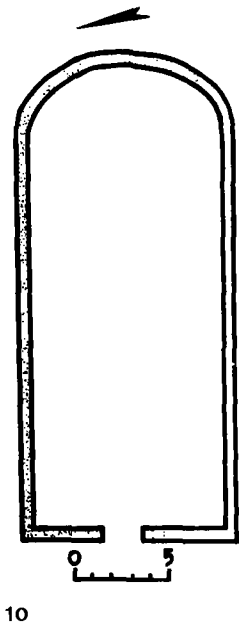
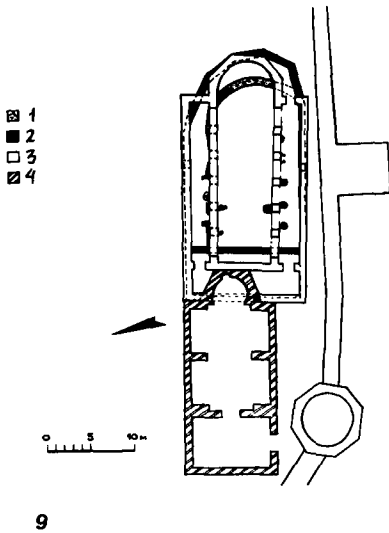


FIG. 9. — Complexe architectural «intra muros» de Pitiunt. Plan. (1 — église N1, 2 — église N2, 3 — église N3, 4 — église N4).

FIG. 10. — Église N1 de Pitiunt. Plan, reconstruction.

FIG. 11. — Église N2 de Pitiunt. Plan.

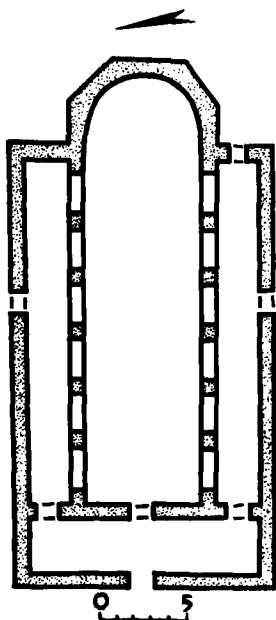


FIG. 12. — Église N3 de Pitiunt. Plan.

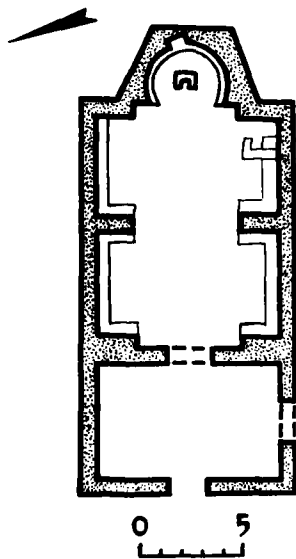


FIG. 13. — Église N4 de Pitiunt. Plan.

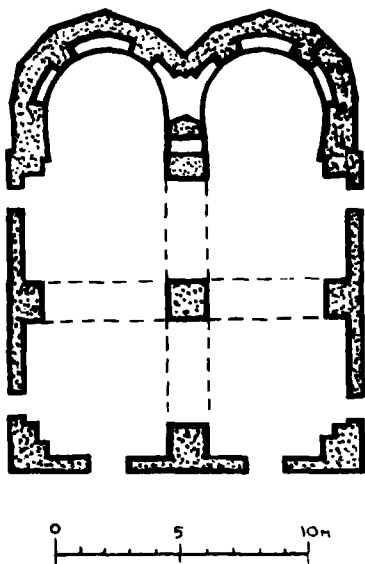


FIG. 14. — Église N5 de Pitiunt. Plan.

L'église N5 de Pitiunt se trouve hors de l'enceinte de Pitiunt. Cette basilique «jumelée» a été fouillée par T. Mikeladzé en 1958. Elle date de la seconde moitié du VI^e s. (14).

Les églises N6 et N7 de Pitiunt font partie d'un complexe extérieur à l'enceinte de la ville. Elles ont été fouillées par G. Lordkipanidzé et Z. Agraba en 1980-1981. La petite église N6 à une nef unique était probablement une chapelle commémorative. Il n'y a qu'une abside semi-circulaire qui s'est conservée. Au Nord d'une chapelle se situe un martyrium de plan rectangulaire. Il abrite un sarcophage du type «anthropoïde» et des tombaux en briques. Nous datons ces édifices de la seconde moitié du V^e s. L'église N7 repose sur les fondations de la chapelle et du martyrium. Il en reste les absides latérales et l'annexe méridionale. C'était une église à nef unique avec deux annexes symétriques. L'annexe méridionale avait des fonctions commémoratives. Ici sous le sol on a fouillé des tombeaux et dégagé une table. L'église peut être datée de l'époque postjustinienne (15).

District de Goulripch. Dranda. La grande église à coupole avec trois absides saillantes et un narthex, (16) a été bien conservée exceptés les porches latéraux dont les fondations furent découvertes pendant les travaux de restauration par V. Zinzadzé (17). La date de cette église est discutable. Elle est datée du VI^e (18) ou du VIII^e s. (19). La date de

(14) MIKÉLADZÉ T. M., *Oriapsidiani eklesia bič'vintis, Materialy po arheologiji Gruziji i Kavkaza*, 1963, III, pp. 125-131.

(15) LORDKIPANIDZÉ G., AGRBA Z. V., *Raskopki na territoriji kompleksa Pitzundskogo khrama, Arheologičeskije otkrytija 1980 goda v Abkhaziji*, Tbilisi, 1982, pp. 26-31 ; AGRBA Z. V., *O nekotorykh arheologičeskikh pamiatnikakh na territoriji Pitzundskogo Khrama, Izvestija Abkhaskogo Instituta jasyka literatury i istoriji*, 1985, XIII, pp. 104-105 ; KHROUCHKOVA L. G., *Rannehristianskije sarkofagi iz Abkhaziji, Viz. Vrem.*, 1985, 45, pp. 207-210.

(16) PAVLINOV A., *Dranda, Materialy po arheologiji Kavkaza Moscvja*, 1893, III, p. 8 ; DUBOIS DE MONPEREUX F., *Voyage autour du Caucase chez les Tcherkesses et les Abkhases en Colchide en Géorgie en Arménie et en Crimée*, Paris, 1839, t. 1, pp. 317-318.

(17) ZINZADZÉ V., *Dranda, Dzeglis megobari*, 1979, 50, pp. 35-42, 71.

(18) KHOTÉLACHVILI M. K., JACOBSON A. L., *Vizantijskij khram v sele Dranda (Abkhazija)*, *Viz. Vrem*, 1984, 45.

(19) TCHOUBINACHVILI G. N., *Pamiatniki tipa Djvari*, Tbilisi, 1948, p. 68, fig. 6, 7 ; NEUBAUER E., *Abchazische Architektur im Spannungsfeld zwischen Georgien und Byzanz (6 bis 11 Jahrhundert)*, *Byzantinischer Kunstexport : seine gesellschaftliche und kunstlerische Bedeutung für die Länder Mittel- und Osteuropas*, 1978, 13, pp. 74.

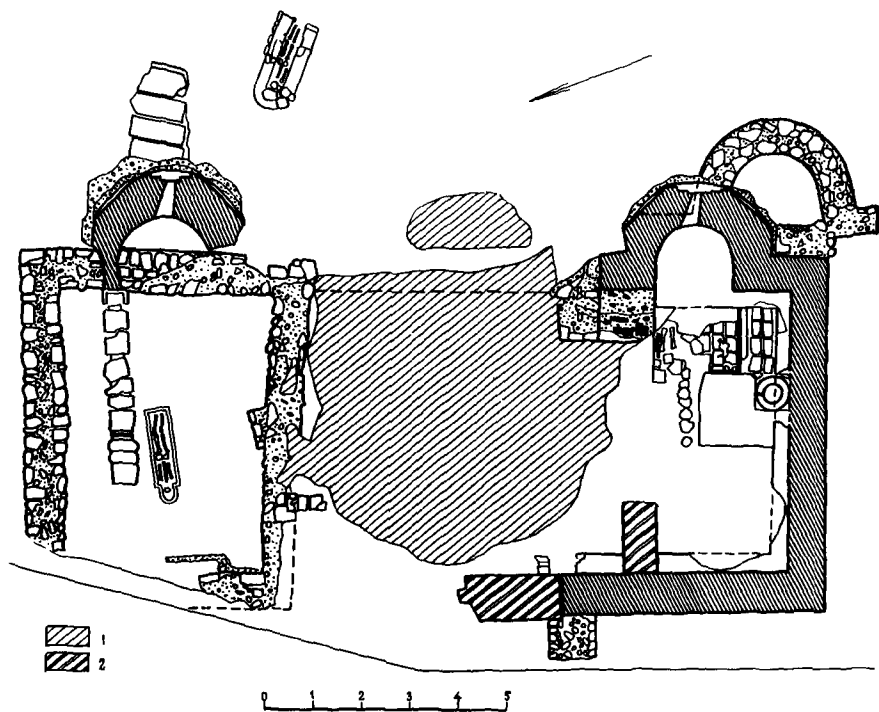


FIG. 15. — Complexe architectural «extra muros» de Pitunt.
Plan. (1 — fragments du sol bétonné, 2 — murs tardifs).

la fin du VI^e s. paraît plus probable d'après les types des amphores qui ont été découvertes sur les voûtes.

Tsébélda. C'est une région montagneuse où se trouvaient plusieurs églises. La forteresse de Tsibilon qui appartenait aux Apsils a été mentionnée par Procope de Césarée. Ici entre 1977 et 1983 Iou. Voronov, O. Bgajba et l'auteur ont fouillé un complexe architectural qui se composait de trois églises.

L'église N1 a été bâtie à l'intérieur de l'église N2 au XIV^e s. L'église N2 a une nef unique avec le narthex : elle date de la seconde moitié du VI^e s.

L'église N3 est la plus importante de la forteresse de Tsibilon. Elle présente une nef, un narthex et deux annexes du côté méridional. Une

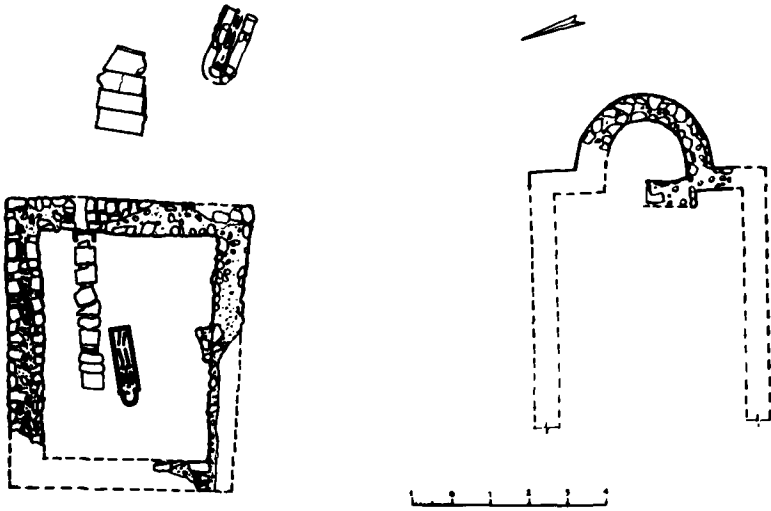


FIG. 16. — Complexe architectural «extra muros» de Pitunt.
Premier état : le martyrium et la chapelle («église N6»). Plan.

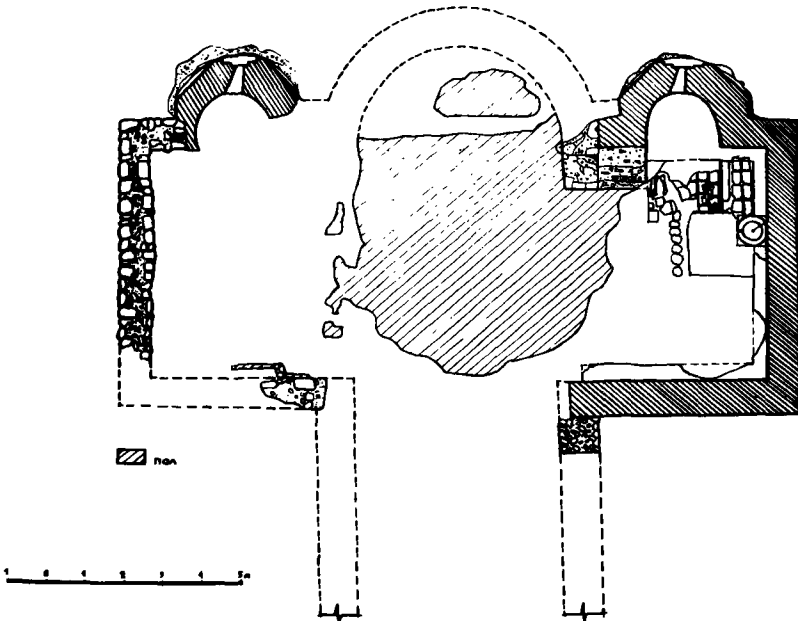


FIG. 17. — Complexe architectural «extra muros» de Pitunt.
Second état : l'église N7. Plan.

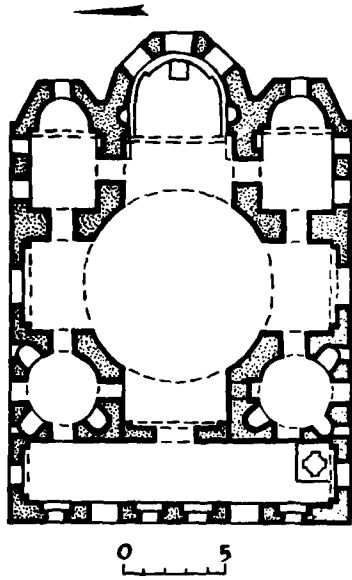


FIG. 18. — Église de Dranda. Plan.

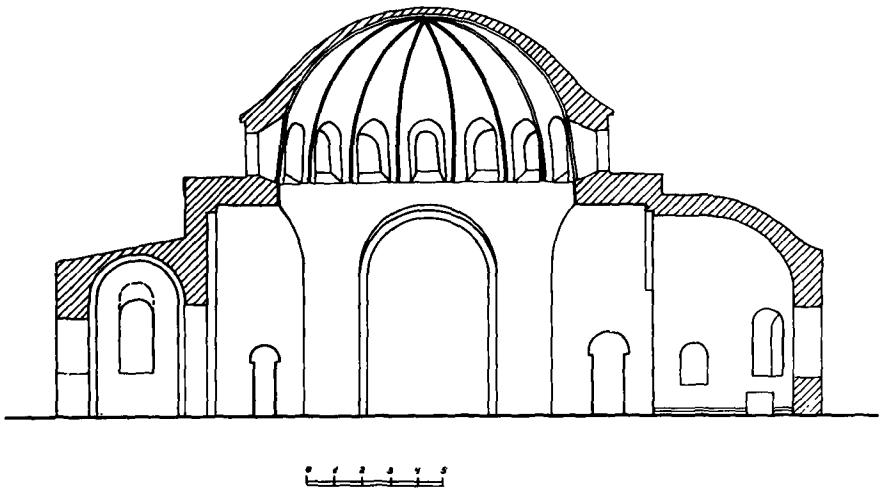


FIG. 19. — Église de Dranda. Coupe longitudinale.

d'entre elles servait de baptistère. L'église date de la 1^{re} moitié du VI^e s. ⁽²⁰⁾.

Chapky. C'est une colline qui est située non loin de Tsibilon. L'église a été fouillée par O. Bgajba en 1983. Elle présente un plan rectangulaire et date du VI^e s. ⁽²¹⁾.

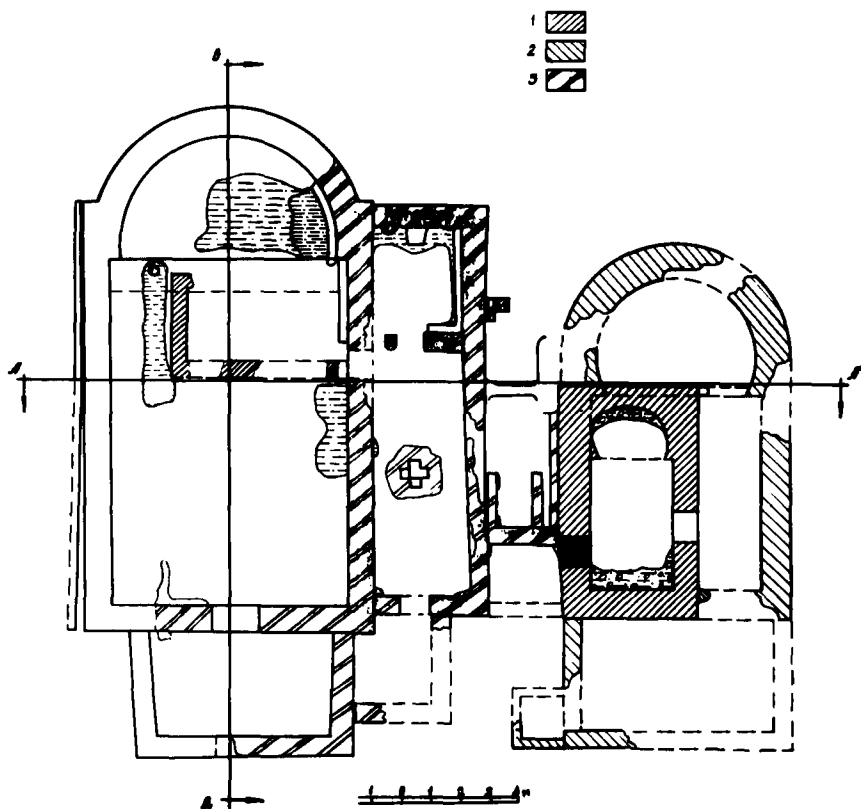


FIG. 20. — Complexe architectural de Tsibilon.
Plan. (1 — église N1, 2 — église N2, 3 — église N3).

(20) KHROUCHKOVA L. G., *Les baptistères paléochrétiens du littoral oriental de la Mer Noire*, ZRVI, Beograd, 1981, XX, pp. 16-18 ; ID., *Tri tserkvi v gornoj Abkhaziji (raskopki 1977-1979 godov)*, Viz. Vrem., 1982, 43, pp. 147-177 ; VORONOV IOU N., BGAJBA O. Kh., *Materialy po arheologiji Tsebeldy, raskopki 1980-1982 godov*, Tbilisi, 1985, pp. 68-70.

(21) VORONOV IOU N., BGAJBA O. Kh., *Issledovanije pamiatnikov apsilov v iougo-zapadnoj tchasti tsebeldinskoj doliny, Arheologitsheskije otkrytija v 1983 godu v Abkhaziji*, Tbilisi, 1987, pp. 19-20, fig. XI, XII, 2.

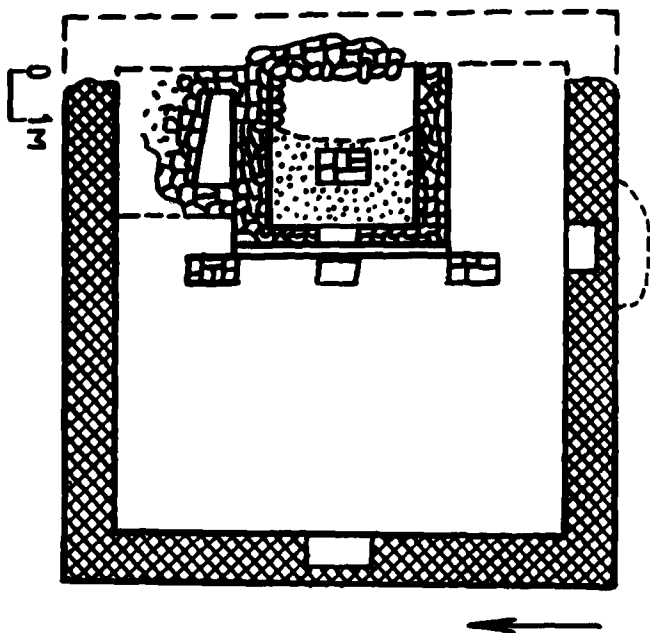


FIG. 21. — Église de Chapky. Plan.

Mramba. Une église à nef unique a été fouillée par O. Bgajba en 1982. Les détails de l'ornementation avec des images paléochrétiennes datent de l'église du VI^e s. (22).

District d'Otchamtchira. *Guénos* (Γυηνός), ville antique. L'église se compose d'une nef unique, des annexes latérales et d'un narthex. Elle a été fouillée par S. Chamba, B. Kobakhija et par l'auteur en 1981-1985. Elle date de l'époque préjustinienne (23).

Ziganis (*Gudava*) est situé à l'embouchure de la rivière d'Ocoum. En 1971 P. Zakaraja et V. Lekvinadzé ont fouillé un petit baptistère

(22) VORONOV IOU N., BGAJBA O. Kh., *Issledovanija srednevekovykh pamiatnikov v tsebelde, Arheologitcheskije otkrytija v Abkhaziji 1981-1982 gg.*, Tbilisi, 1985, pp. 41-42, pl. XXVI ; KHROUCHKOVA L. G., *Skulptura rannesrednevekovoj Abkhaziji*, Tbilisi, 1980, pp. 32-33.

(23) KOBAKHIJA B. S., KHROUCHKOVA L. G., CHAMBA S. M., *Novaja rannehris-tianskaja tserkov na gorodichtche Guenos (Abkhazija)*, *Vestnik drevnej istoriji*, Moskva, 1987, 1, pp. 126-146.

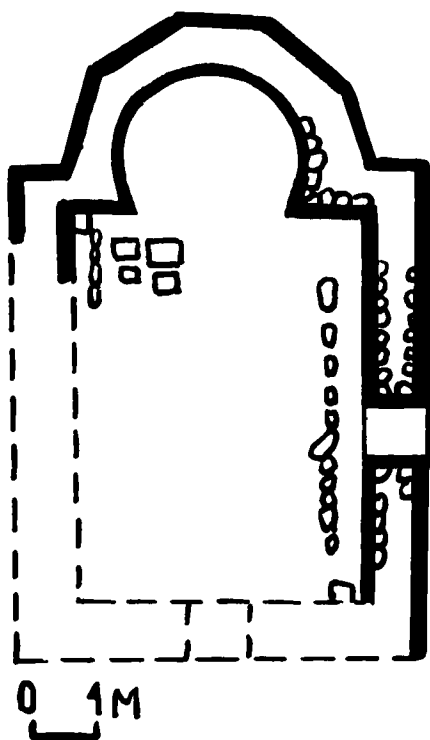


FIG. 22. — Église de Mramba. Plan.

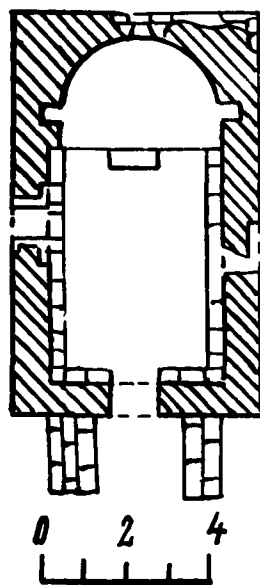


FIG. 22a. — Église «Misaroni» d'Archéopolis. Plan.

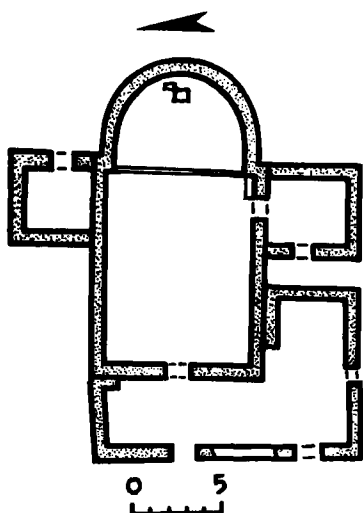


FIG. 23. — Église de Guénos. Plan.

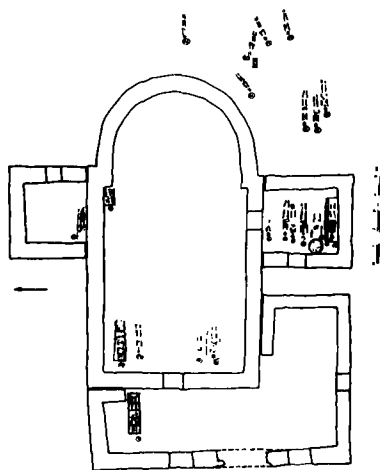


FIG. 24. — Église de Guénos. Plan des sépultures.

de plan rectangulaire qui est très mal conservé. Il date du IV^e ou du V^e s. (24).

District de Guéguétchkori. *Archéopolis (Nokalakévi)*, ancienne capitale des Lazes. P. Zakaraja, N. Lomouri et V. Lekvinadzé y poursuivent leurs fouilles depuis 1973.

L'église N1. Il n'en reste que les ruines d'une abside en forme de U. On suppose que c'était une basilique à trois nefs. On la date du milieu ou de la seconde moitié du IV^e s. (25).

L'église N2 était bâtie sur les restes de l'église N1. C'est une basilique à trois nefs. Elle fut assez tôt détruite par un incendie. L'église date du milieu du V^e s. (26).

L'église N3 porte le nom tardif des «Quarante Martyrs». Elle est située au nord de l'église N2. C'est une basilique à trois nefs et avec pastophories. La partie orientale est presque entièrement conservée. Plus tard la basilique fut reconstruite en église à coupole. La basilique date du début du VI^e s. (27).

Le baptistère est situé à l'Ouest de l'église des «Quarante Martyrs». Son plan est rectangulaire. Il n'en reste que les fondations (28). À notre avis, le baptistère se rattache à l'église N1.

Une église à nef unique du VI^e s. se trouve en Akropolis.

Une église du type de tétraconque est située dans le village de Nodgikhévi à 15 km de Nokalakévi. Les murs se sont conservés à une hauteur qui n'atteint pas un mètre. L'église date du V-VI^e s. (29).

(24) ZAKARAJA P. P., LEKVINADZÉ V. A., *Arheologitsheskije raskopki v Gudava v 1971 godu, Arheologitsheskije ekspeditziji gosudarstvennogo muzeija Gruziji*, 1974, Tbilisi, III, pp. 139-152 ; KHROUCHKOVA L. G., *Les baptistères*, pp. 14-15.

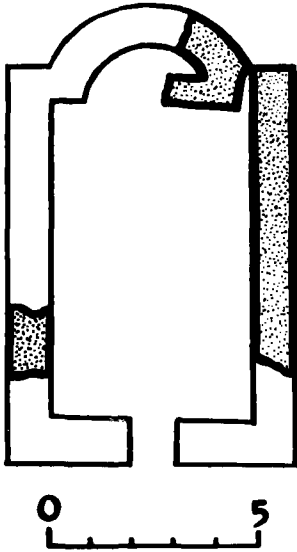
(25) ZAKARAJA P. P., *Basiliki Zapadnoj Gruziji, Rapport au IV^e Symposium International de l'art géorgien*, 1983, Tbilisi, pp. 2-3 ; KAPANADZÉ T. V., *Nokalakevis basilikebi, Nokalakevi-Archeopolis, Arheologitsheskije raskopki 1978-1982*, Tbilisi, 1987, pp. 91-93, 123-124.

(26) ZAKARAJA P. P., *Basiliki*, p. 5 ; KAPANADZÉ T. V., *Nokalakevis basilikebi*, pp. 93-103, 123-124.

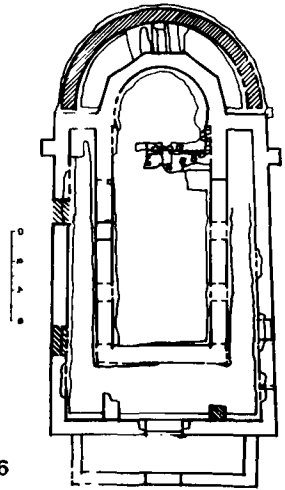
(27) LEKVINADZÉ V. A., *Basilika Archéopolisa, Vestnik gosudarstvennogo muzeja Gruziji*, Tbilisi, 1974, XXX-B, pp. 113-119 ; ZAKARAJA P. P., *Basiliki*, p. 6 ; KAPANADZÉ T. V., *Nokalakevis basilikebi*, pp. 103-122, 123, 125 ; SAKARAJA P., *Die basiliken Westgeorgiens, Georgica*, Jena, 1987, Heft 7, pp. 72-76.

(28) ZAKARAJA P., *Nokalakevchi 1978-1982 clebchi çatarebuli samuchaoebis saerto angarichi, Nokalakevi-Archeopolis, Arheologitsheskije raskopki 1978-1982*, Tbilisi, 1987, pp. 58-59, 86-88, fig. 4.

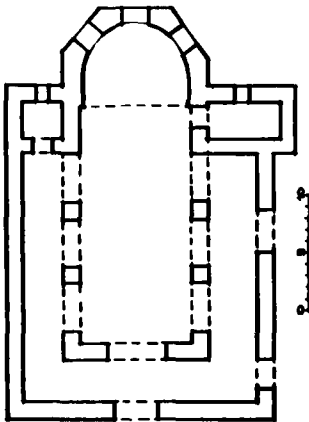
(29) KAPANADZÉ T. V., *Nodgihevis tetrakonhi, Nokalakevi-Archeopolis, I. Arheologitsheskije raskopki v 1973-1977*, Tbilisi, 1978, pp. 220-224. ID., *Nokalakevis eklesia «Misaroni», Matsne*, 1988, I, pp. 151-161.



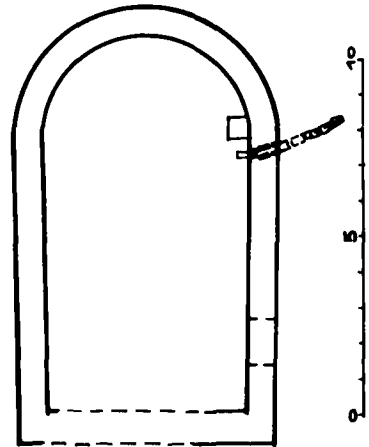
25



26



27



28

FIG. 25. — Baptistère de Zigani. Plan.

FIG. 26. — Églises N1 et N2 d'Archéopolis. Plan.

(L'abside semicirculaire appartient à l'église N1).

FIG. 27. — Église des « Quarante Martyrs » d'Archéopolis. Plan.

FIG. 28. — Baptistère d'Archéopolis. Plan.

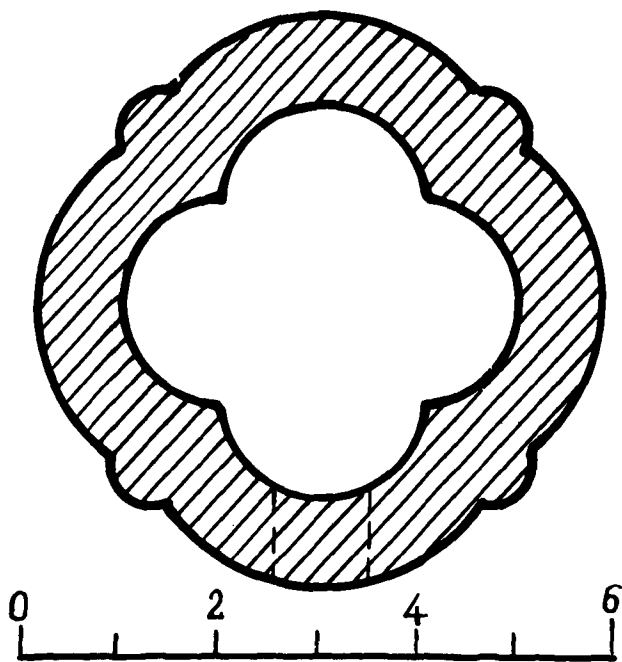


FIG. 29. — Église de Nodgikhévi. Plan.

District d'Abacha. *Onogouris (Sépiethi)* est situé à 6 km de Nokalakévi. La basilique à trois nefs est presque entièrement conservée, sauf la couverture. Elle date de la première moitié du VI^e s. ⁽³⁰⁾.

District de Makharadzé. *Vachnari.* Le complexe cultuel a été fouillé par G. Gobedgichvili en 1949. Il se compose d'une basilique et d'un martyrium. La basilique a trois nefs, un porche à l'ouest et un baptistère au sud. Le complexe date de la seconde moitié du VI^e s. ⁽³¹⁾.

District de Cobuléti. *Petra (Tsikhisdziri).* Une basilique à trois nefs avec un narthex a été fouillée par D. Khakhutaïchvili en 1961-1962. Elle date de l'époque justinienne ⁽³²⁾.

(30) LEKVINADZÉ V. A., *Gantiadskaja basilika*, p. 168, fig. 6.

(31) LEKVINADZÉ V. A., *Rannesrednevekovyje pamiatniki Vachnari*, *Sovetskaja Arheologija*, 1972, 3, pp. 309-322.

(32) LEKVINADZÉ V. A., *O postrojkakh Ioustiniana v Zapadnoj Gruziji*, *Viz. Vrem.*, 1973, 34, pp. 178-179.

Dans certaines localités de la Transcaucasie occidentale les églises ne sont pas conservées mais grâce à diverses trouvailles nous savons qu'elles ont existé autrefois. Des fragments de décor en marbre de Proconnèse proviennent du littoral entre Gagra et Adler. Actuellement ils se trouvent au Musée de Sotchi et au couvent de Khobi en Mingrélie⁽³³⁾. À Novyj Afon qui au Moyen Âge s'appela Trachée, selon Procope de Césarée, et puis Anakopie, on voit des fragments de décor architectural avec des images paléochrétiennes du VI^e s.⁽³⁴⁾. On y a découvert un sceau de plomb avec des monogrammes cruciformes des VI^e-VII^e s.⁽³⁵⁾.

Parmi les objets provenant de Sébastopolis (Soukhoumi) il faut mentionner un sarcophage du VI^e s. qui a une forme «anthropoïde»⁽³⁶⁾ ; une croix de bronze des VI^e-VIII^e s. avec une image de Crucifixion où le Christ est représenté avec un vêtement qui ressemble à un colobium⁽³⁷⁾ ; des inscriptions grecques sur la céramique avec des images de croix⁽³⁸⁾ ; des détails architecturaux avec des symboles paléochrétiens⁽³⁹⁾. Dans la forteresse de Guerzél dans la vallée de Tsébélda on a découvert une dalle du VI^e s. avec une image de croix⁽⁴⁰⁾.

Les plans des églises.

Les églises paléochrétiennes de la Transcaucasie occidentale appartiennent à différents types architecturaux : ce sont des basiliques, des églises à nef unique, des édifices à coupole. Une église présente le type d'églises «jumelées».

(33) KHROUCHKOVA L. G., *Skulptura*, pp. 9-25, pl. I-XV ; DJOBADZE W., *Remains of a Byzantine Ambo and Church furnishings in Hobi (Georgia)*, *Archäologischer Anzeiger*, 1984, Heft 4, pp. 627-639.

(34) KHROUCHKOVA L. G., *Skulptura*, pp. 26-31, pl. XVI, 3, XVII, XVIII, 1.

(35) KHROUCHKOVA L. G., *Moljvdovol iz Anakopiji*, *Izvestija Abkhazkogo Instituta jazyka literatury i istoriji*, 1976, V, pp. 146-148.

(36) KHROUCHKOVA L. G., *Rannehristianskije sarkofagi*, p. 207.

(37) KHROUCHKOVA L. G., *Materialy po melkoj plastike rannesrednevekovoj Abkhaziji*, *Materialy po arheologiji Abkhaziji*, Tbilisi, 1979, p. 65.

(38) Les matériaux inédits des fouilles d'un édifice public qui ont été effectuées en 1987 par M. M. Gunba et par l'auteur.

(39) KHROUCHKOVA L. G., *Skulptura*, pp. 31-38, pl. XVIII, 2, XX, 2, XXII, 3.

(40) BGAJBA O. Kh., VORONOV IOU N., *Pamiatniki sela Gerzél*, Soukhoumi, 1980, fig. 31, 4 ; KHROUCHKOVA L. G., *O religioznykh verovanijakh apsilov*, *Izvestija Abkhazkogo Instituta jazyka literatury i istoriji*, Tbilisi, 1983, XII, pp. 85-86.

Il y a dix basiliques à trois nefs dont celle d'Alakhadzy (fig. 8 ; pl. III, 1) est la plus grande. La basilique d'Onogouris (fig. 30) qui est la plus petite a 14,65 m de longueur et 11,95 m de largeur. Dans la plupart des basiliques il y avait un narthex. Il n'y a qu'une seule basilique, celle de Pitiunt N2 où l'on suppose l'existence d'un atrium. À Tsandripch (fig. 2) et à Vachnari (fig. 31) devant les basiliques se trouvait un petit porche. Le narthex de la basilique de Pétra était triparti (fig. 32). Dans la basilique d'Alakhadzy le narthex était peut-être également triparti (fig. 8). Les basiliques N2 (fig. 26) et des « Quarante Martyrs » (fig. 27) à Archéopolis et la basilique de Vachnari (fig. 31) ont une particularité : le narthex qui relie les nefs latérales contourne la nef centrale. L'existence d'un narthex, des porches et d'un atrium est un trait particulier du plan des basiliques du type hellénistique ⁽⁴¹⁾.

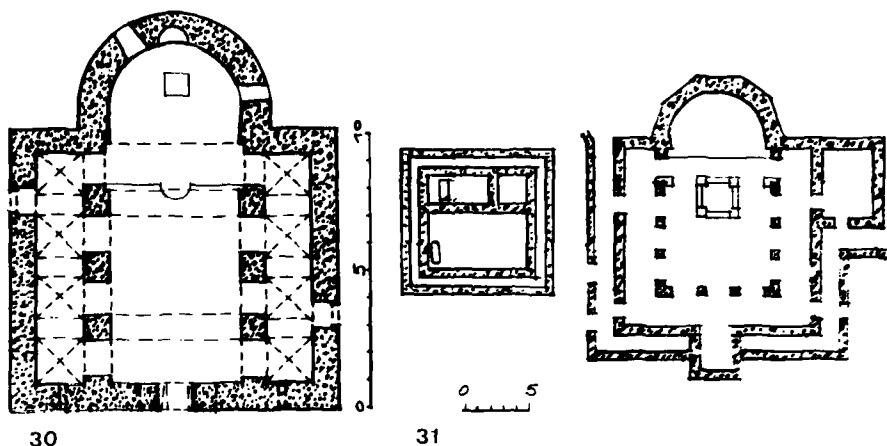


FIG. 30. — Basilique d'Onogouris. Plan.

FIG. 31. — Basilique de Vachnari. Plan.

Les plans des sanctuaires diffèrent également entre eux. Dans toutes les basiliques les absides sont saillantes, et, pour la plupart, à cinq pans. Ce type d'abside qui fut nommé « anatolien » par G. Millet ⁽⁴²⁾, se rencontre également en Crimée, en Palestine, en Syrie, en Mésopo-

(41) MILLET G., *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Paris, 1916, p. 293 ; DELVOYE Ch., *Études d'architecture paléochrétienne et byzantine*, I. *L'atrium, Byzantion*, 1962, XXXII, 1, p. 289.

(42) MILLET G., *op. cit.*, pp. 182-184.

tamie (43). L'abside de l'église N2 à Pitiunt (fig. 11) a une forme insolite : elle est asymétrique et polygonale non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur. Dans les basiliques N2 et N3 d'Archéopolis (figg. 26, 27), à Pétra (fig. 32) et à Onogouris (fig. 30) les absides ont au dedans une forme en fer à cheval, comme en Cappadoce (44). L'unique exemple d'une abside semi-circulaire à l'extérieur est la basilique d'Onogouris.

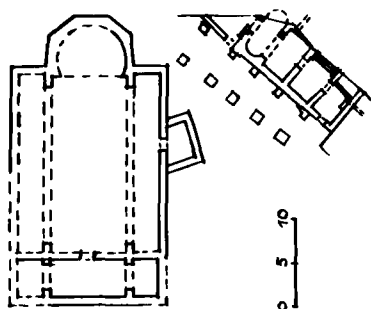


FIG. 32. — Basilique de Petra. Plan.

Dans la plupart des basiliques la structure du sanctuaire est simple. Les pastophories ne se trouvent que dans la basilique des « Quarante Martyrs » à Archéopolis (fig. 27). L'asymétrie est leur trait caractéristique. La pastophorie méridionale dépasse la ligne du mur longitudinal (45). Les basiliques de Tsandripch (fig. 2) et d'Alakhadzy (fig. 8) présentaient des sanctuaires à trois absides. Leurs absides latérales sont semi-circulaires. À Tsandripch l'abside centrale a cinq pans, à Alakhadzy elle en a sept. Dans la basilique d'Alakhadzy l'abside centrale communiquait avec les absides latérales.

Ce qui caractérise presque toutes les basiliques de cette région, ce sont leurs proportions courtes. On peut interpréter ce trait dans un sens géographique, typologique et chronologique. La basilique est

(43) DELVOYE Ch., *Études d'architecture paléochrétienne et byzantine*, 2. *L'abside*, Byzantion, 1962, XXXII, 2, pp. 305-306.

(44) RESTLE M., *Studien zum frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*, Wien, 1979, Bd. 1, pp. 26, 27, 171.

(45) Un exemple analogue : EYICE S., *La basilique de Ganbazli en Cilicie*, Zograf, Beograd, 1979, X, pp. 28-29, fig. 4.

devenue plus courte au VI^e s. en Kahétie⁽⁴⁶⁾, en Crimée⁽⁴⁷⁾, en Bulgarie⁽⁴⁸⁾, dans les Balkans⁽⁴⁹⁾. Par exemple, dans la basilique d'Onogouris (fig. 30) la largeur de l'église (sans abside) dépasse la longueur. Le plan des basiliques d'Alakhadzy (fig. 8) et de Tsandripch (fig. 2) (sans abside et sans narthex) se rapproche d'un carré. Le plus souvent la largeur de la nef centrale dépasse plus de deux fois celle des nefs latérales. Le narthex et les nefs latérales ont souvent une largeur différente.

Dans la Transcaucasie Occidentale il y a douze églises à nef unique. Quelquefois par leurs dimensions elles diffèrent peu des basiliques, comme par exemple l'église N1 à Pitiunt (fig. 10). Évidemment, dans ces églises on célébrait «le culte normal». Parfois les annexes sont disposées symétriquement, et les plans des églises sont cruciformes. C'est le cas des églises de Guénos (fig. 23 ; pl. II, 2) et N7 de Pitiunt (fig. 17). Dans l'église N3 de Tsibilon (fig. 20) deux annexes se trouvent du côté méridional, car le mur septentrional est situé sur la pente d'une falaise.

Comme dans les basiliques, les formes des absides des églises à nef unique sont différentes. Dans l'église N1 de Pitiunt l'abside a la forme d'un U (fig. 10). L'abside de ce type se rencontre dans les édifices funéraires du bassin méditerranéen à l'époque de l'Antiquité tardive et dans les temps paléochrétiens. On peut mentionner Manastirine en Dalmatie⁽⁵⁰⁾, Guenchir Guesseria en Algérie⁽⁵¹⁾ et beaucoup d'autres. L'abside semi-circulaire est également liée à l'époque antique⁽⁵²⁾.

(46) TCHOUBINACHVILI G. N., *Arkhitektura Kaheti*, Tbilisi, 1959, p. 135.

(47) JAKOBSON A. L., *Rannesrednevekovyj Hersones, Materialy i issledovanija po arheologii SSSR*, 63, Moskva-Leningrad, 1959, figg. 75, 82, 91, 99.

(48) TCHANEVA-DETCHESKA N., *Kharakterni icherty na tsyrkвите v Bylgariji ot kysnoantitchnata epokha*, *Izvestija na Bylgarskoto Istoritcheskoto drugestvo*, Sofia, 1974, XXIX, p. 262.

(49) STRIČEVIĆ D., *I monumenti dell'arte paleobizantina in rapporto con la tradizione antica ed all'arte medioevale nelle regioni centrali dei Balcani*, ZRVI, 1964, VIII, Mélanges G. Ostrogorsky, II, p. 401.

(50) HODDINOT F., *Early Churches in Macedonia and Southern Serbia*, London, 1963, fig. 24.

(51) DUVAL N., JANON M., *Le dossier des églises d'H' Guesseria*, MEFRA, 1985, 97, 2, fig. 6.

(52) DELVOYE Ch., *Les caractéristiques de l'architecture paléochrétienne*, XIV Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, 5-17 Marzo 1967, Ravenna, 1967, p. 99.

Il y avait des absides semi-circulaires dans les églises de Guénos (fig. 23), N3 de Tsibilon (fig. 20) et N6 de Pitiunt (fig. 16). En Géorgie⁽⁵³⁾, en Arménie⁽⁵⁴⁾, en Syrie⁽⁵⁵⁾, en Bulgarie⁽⁵⁶⁾ et ailleurs les absides semi-circulaires sont plus anciennes que les autres formes. Ce qui offre un intérêt particulier ce sont les églises avec des absides polygonales, bâties sur les restes d'églises présentant des absides semi-circulaires. C'est le cas des églises N2 et N1 à Pitiunt (fig. 9), des églises N7 et N6 également à Pitiunt (fig. 17), N2 et N1 à Archéopolis (fig. 26).

L'origine des absides qui ont la forme d'un fer à cheval, comme dans l'église de Khachoupsa (fig. 4) et dans l'église N2 de Tsibilon (fig. 20), paraît plus récente. Elles n'ont pas été bâties avant le milieu du VI^e s. À la différence des basiliques, dans le groupe d'églises à nef unique les absides polygonales ne sont pas prépondérantes. Dans l'église N4 de Pitiunt l'abside est à trois pans (fig. 13 ; pl. IV, 2). Dans l'église de Mramba elle est à cinq pans (fig. 22).

Dans l'église de la forteresse de Chapky le sanctuaire est rectangulaire (fig. 21). Le même plan se rencontre dans différentes régions de l'Orient chrétien en Géorgie⁽⁵⁷⁾, en Arménie⁽⁵⁸⁾, en Syrie et en Mésopotamie⁽⁵⁹⁾. En ce qui concerne l'église de Gagra, son sanctuaire est rectangulaire au-dehors (fig. 5). Il est possible que ce soit le résultat d'une reconstruction tardive. F. Dubois de Monpèreux indique dans le plan de cette église une abside semi-circulaire⁽⁶⁰⁾.

(53) TCHUBINACHVILI G. N., *Arkhitektura Kaheti*, p. 487.

(54) HASRATIAN M., *Les églises à nef unique avec abside saillante dans l'Arménie paléochrétienne, Études Arméniennes in memoriam Haïg Berberian*, éd. D. Kouymjian, Lisboa, 1986, p. 309, fig. I, 1, 3.

(55) TCHALENKO G., *Villages antiques de la Syrie du Nord*, t. 1, Paris, 1953, pp. 337-339.

(56) TCHANEVA N., *Staro-hristijanskata i rannovizantijskata basilika ot IV-VI v. v. Bylgarija, Archeologija*, Sofia, 1968, X, 2, p. 25.

(57) BERIDZÉ V., *Mesto pamiatnikov Tao-Klardgeti v istoriji gruzinskoj arkhitektury*, Tbilissi, 1981, note 57 sur la p. 37.

(58) HASRATIAN M., *L'architecture des églises arméniennes avec un sanctuaire rectangulaire à l'intérieur*, REA, 1982, CXL, 1, 2, pp. 182-183.

(59) LASSUS J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947, fig. 19 ; FOURDRIN J.-P., *Les églises à nef transversale d'Apamène et du Tûr 'Abdin, Syria*, LXII, 3-4, 1984, pp. 319-335 ; DAUPHIN C., *Les églises nestoriennes du Haut-Hakkari, Archéologia*, 1981, 156, pp. 50-56.

(60) DUBOIS DE MONPÈREUX F., *op. cit.*, t. 1, pp. 210-211, *Atlas*, Neuchâtel, 1843, série II, pl. VI, 6, série III, pl. IV, 3.

La plupart des églises à nef unique ont un narthex. Les proportions des églises à nef unique sont comparables à celles des basiliques. Seule l'église N1 à Pitiunt est allongée (fig. 10). La proportion de sa largeur et de sa longueur sans abside est à peu près 1:2 ce qui correspond aux proportions de Vitruve.

L'église N5 à Pitiunt est «jumelée» (fig. 14). Elle a deux nefs avec des absides polygonales. Le pilier central et les pilastres soutenaient la couverture voûtée. Il est possible que ce type soit apparu ici sous l'influence de l'Asie Mineure, où il était assez répandu ⁽⁶¹⁾.

En Transcaucasie Occidentale paléochrétienne il n'y a que deux édifices à coupole. L'église de Dranda est un des plus grands bâtiments cultuels de la région (figg. 18, 19 ; pl. II, 1). La grande coupole s'appuie non pas sur les piliers mais sur les parties des murs. Dans la partie orientale il y a trois absides saillantes polygonales. Dans la partie occidentale de l'église les espaces entre les branches de la croix sont occupés par des locaux ronds avec des niches. Les fonts baptismaux se trouvent dans la partie méridionale du narthex.

La petite église de Nodgikhévi a la forme d'un simple tétraconque (fig. 29). Différentes variantes de ce type étaient répandues en Géorgie. Il y a un exemple analogue à l'église de Dzvéli Gavazi du VI^e s. ⁽⁶²⁾.

Les rites et les installations liturgiques.

Culte eucharistique. Dans les églises de la Transcaucasie Occidentale on célébrait souvent les différents cultes : eucharistique, commémoratif, baptismal. Cette circonstance exerçait son influence sur les plans des églises. La basilique de Tsandripch offre un intérêt particulier (fig. 2). L'abside centrale de cette église était destinée à la synaxe eucharistique, et les parties orientales des nefs latérales avaient des fonctions baptismales et mémoriales. En sortant du baptistère et de la chapelle mémoriale (pl. I, 2) les fidèles devaient passer dans la partie orientale de la nef centrale et non pas dans le sanctuaire. C'est pourquoi les absides latérales ne communiquent pas avec l'abside centrale. Les parties orientales des nefs latérales étaient élargies pour donner une place au baptistère et à la chapelle commémorative.

(61) ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΙΣ Γ., *Οί δίκωγχοι χριστιανικοί ναοί, 'Αθήναι*, 1976, σ. 427.

(62) BÉRIDZÉ V., *Gruzinskaja arkhitektura «rannekhristianskogo» vremeni (IV-VII s.)*, Tbilisi, 1974, p. 18, fig. 4, 1.

Évidemment, les trois absides n'y formaient pas un sanctuaire triparti destiné à la liturgie constantinopolitaine avec les deux Entrées.

Dans la basilique d'Alakhadzy (fig. 8) les absides communiquent, mais ici il n'y a ni prothèse, ni diaconicon. Comme à Tsandripch, nous y voyons une forme archaïque de sanctuaire à trois absides. Ces basiliques ne sont pas liées à «la révolution liturgique» de la seconde moitié du VI^e s. (63). On peut les rapprocher des basiliques à trois absides en Syrie (Kalat Seman) (64), en Palestine (65) et à Chypre, qui à l'époque préjustinienne relevait du comte d'Orient à Antioche (66).

Dans l'église à nef unique N7 à Pitiunt (fig. 17), deux annexes sont munies d'absides. Ici les trois absides ne forment pas non plus une unité liturgique. Dans l'annexe méridionale se trouvait une chapelle commémorative.

En Transcaucasie Occidentale l'unique basilique avec des pastophories est celle des «Quarante Martyrs» à Archéopolis (fig. 27). L'asymétrie des pastophories témoigne de la différence de leurs fonctions comme en Syrie (67). La pastophorie septentrionale attenante à la nef pouvait avoir des fonctions commémoratives. La pastophorie méridionale était utilisée plutôt comme un diaconicon car elle communiquait avec l'abside centrale.

L'église de Dranda (fig. 18) est l'unique édifice où nous voyons la structure développée du sanctuaire avec une prothèse et un diaconicon. Dans toutes les autres églises le sanctuaire a une structure simple.

Les renseignements concernant le mobilier liturgique sont fragmentaires comme d'ailleurs partout. Les tables d'autel ou leurs restes sont

(63) MATHEWS T. F., *The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy*, University Park and London, 1971, pp. 105-107.

(64) *Ibid.*, fig. 51, 10.

(65) CROWFOOT J. W., *Early Churches in Palestine*, London, 1941, p. 72.

(66) MEGAW A. H. S., *Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: metropolitan or provincial?*, *DOP*, 1974, 28, pp. 59-62, fig. A, B, C, D, E, G; DELVOYE Ch., *L'art paléochrétien de Chypre*, XV^e Congrès international d'études byzantines. *Rapports et co-rapports*, V. *Chypre dans le monde byzantin*, Athènes, 1976, p. 26; PAPAGEORGIOU A., *The Early Christian Architecture of Cyprus*, XV^e Congrès international d'études byzantines. *Rapports et co-rapports*, V. *Chypre dans le monde byzantin*, Athènes, 1976, p. 13; HERMARY A., SCHMID M., SAULNIER J.-M., PRALONG A., EMPEREUR J.-I. et VERLINDEN C., *Rapport sur les travaux de l'École française à Amathonte de Chypre en 1985*, *BCH*, 1986, CX, II, p. 884, fig. 3; p. 887, fig. 10.

(67) LASSUS J., *op. cit.*, pp. 162-164; LEKVINADZÉ V., *Basilika Archeopolisa*, p. 119.

conservés dans les basiliques de Vachnari, d'Onogouris, dans l'église N4 de Pitiunt et à Guénos. Généralement ces tables sont bâties en pierre au mortier et se trouvaient dans les absides. À Vachnari au centre de l'abside il y a une fosse revêtue de briques où probablement se trouvaient les reliques. La table d'autel pouvait être disposée au-dessus de cette fosse. Les *synthrona* sont conservés complètement ou partiellement à Vachnari, à Dranda (fig. 18), dans les églises N3 et N4 de Pitiunt (fig. 13), à Guénos et dans l'église N3 de Tsibilon. Dans les églises de Vachnari et de Dranda au milieu du *synthronon* est conservé un siège épiscopal.

Les restes des bases des chancels sont conservés dans plusieurs églises. À Tsandripch (fig. 2) et à Dranda (fig. 18) le chancel fermait l'espace du bema. À Vachnari (fig. 31) et à Onogouris (fig. 30), il était placé dans l'alignement du premier couple de piliers. Dans l'église N2 de Tsibilon (fig. 20) et à Guénos (fig. 23) le chancel suit la corde de l'abside et dans l'église N3 de Tsibilon (fig. 20) il était légèrement en avant des dalles.

Dans certaines églises on a découvert des fragments des dalles de chancel, des colonnettes, de petits piliers, etc. Parfois ce sont des marbres de Proconnèse, comme à Tsandripch et dans l'église N2 de Pitiunt. Quelques fragments du même marbre ont été découverts à Guénos et dans l'église N3 à Tsibilon. Parfois le chancel est fait en pierre du pays, comme à Guénos et dans l'église N2 à Archéopolis.

Beaucoup de marbres de Proconnèse proviennent de Tsandripch et d'une église inconnue dans le district de Gagra-Adler, d'où ils ont été transportés à Khobi à la fin du XIV^e s. Les fragments permettent de reconstruire le type du chancel. Il était constitué de colonnettes avec une architrave et des dalles dans les entrecolonnements⁽⁶⁸⁾. Parmi les marbres de Tsandripch et de Khobi il y a des fragments d'ambon d'un type qu'on appelle constantinopolitain. C'est une plate-forme installée sur les colonnettes où l'on montait par deux escaliers⁽⁶⁹⁾.

(68) LASAREV V. N., *Tri fragmenta raspisnykh epistilijev i vizantijskij templon, Vizantijskaja givopis*, Moskva, 1971, pp. 116, 114.

(69) MATHEWS T. F., *op. cit.*, fig. 58 ; LEMERLE P., *Philippe et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945, p. 359, pl. XXVI ; MICHAUD J.-P., *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1970*, BCH, 1971, 95, II, fig. 407 ; AUPERT P., *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1974*, BCH, 1975, 99, II, fig. 160 ; SODINI J.-P., *L'ambon de la rotonde Saint-Georges : remarques sur la typologie et le décor*, BCH, 1976, 100, p. 494 ; DELVOYE Ch., *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 37, fig. 18.

Dans l'ensemble des meubles liturgiques en marbre importé il y a encore des tables. Un fragment de table ronde avec l'image d'un chrisme provient d'une église de Pitiunt. Un même type de table, bien conservée, se trouvait autrefois au musée de Soukhoumi.

Culte commémoratif. Dans les églises de la Transcaucasie Occidentale le culte commémoratif jouait un rôle important. Il exerça une influence profonde, parfois latente, sur le plan des édifices cultuels. Il n'y avait que deux martyria autonomes. Le martyrium était un petit édifice rectangulaire qui formait un complexe avec une chapelle (église N6) à Pitiunt (fig. 16). Il contenait des tombeaux en pierre et en briques et un sarcophage du type «anthropoïde». Vachnari en offre un autre exemple (fig. 31). Le martyrium a un plan carré et un corridor qui le contourne. Son intérieur est divisé en «loculi» dont celui du milieu contenait une fosse pour les reliques. Ce martyrium ressemble aux mausolées antiques. On suppose également que la plan carré ou rectangulaire des martyria avait une similitude avec les *frigidaria* des thermes romains ⁽⁷⁰⁾.

Le plus souvent le culte mémorial était célébré dans les églises du «culte normal». Dans certaines basiliques on peut remarquer la tendance à situer les lieux mémoriaux près du sanctuaire. Cette particularité pouvait changer le plan de la partie orientale de l'église. Dans la basilique de Tsandripch la chapelle mémoriale était située dans la nef méridionale qui était élargie (fig. 2). Les fouilles y firent découvrir deux tombeaux qui se trouvaient au-dessus du niveau du sol, une table et des bancs. On peut supposer que dans la basilique des «Quarante Martyrs» à Archéopolis la chapelle mémoriale se trouvait dans la pastophie septentrionale qui communiquait avec la nef (fig. 27). La situation de la chapelle au Nord ou au Sud du sanctuaire peut se comparer à celle des basiliques de Syrie ⁽⁷¹⁾.

Dans l'abside de la basilique N2 de Pitiunt (fig. 11) se trouvait une plate-forme trapézoïdale élevée qui mesurait 5,2 × 3,44 m ; elle était probablement liée à un lieu mémorial. La forme insolite de l'abside asymétrique et polygonale à l'extérieur et à l'intérieur est déterminée

(70) KRAUTHEIMER R., *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture, Studies in Early Christian Medieval and Renaissance Art, Variorum reprint*, New-York, 1969, p. 132.

(71) LASSUS J., *op. cit.*, pp. 126, 163, 179 ; TCHALENKO G., *op. cit.*, pp. 334-335.

par l'intention d'inclure ce lieu vénéré dans le sanctuaire de l'église. C'est justement cette particularité qui entraîne la largeur inégale des nefs latérales de la basilique.

Dans les églises à nef unique il y avait souvent une annexe pour l'office du culte mémorial. Le plan des annexes pouvait être subordonné au principe de la symétrie, comme dans l'église N7 de Pitiunt (fig. 17). Elle était située sur les restes d'un martyrium et d'une chapelle. La partie septentrionale de cette église a le même plan, que celui du martyrium ancien (fig. 16), l'abside seule y est ajoutée. L'annexe méridionale est bâtie sur les ruines d'une chapelle ancienne. Sous le pavement se trouvait une crypte avec deux tombeaux. La base d'une colonne de marbre servait de table. Le plan cruciforme de cette église fut probablement inspiré par celui de nombreuses églises du type en «croix libre» qui avait souvent une fonction mémoriale ⁽⁷²⁾.

Dans l'église à nef unique de Guénos (figg. 23, 24) il y avait deux annexes symétriques dont les fonctions étaient mémoriales. Dans l'annexe méridionale on a découvert un tombeau où était enterrée une femme avec des bijoux en or. Le tombeau était situé au-dessus du pavement et était l'objet de vénération. Dans l'annexe septentrionale on a également trouvé une sépulture et les restes d'une élévation, probablement, d'une table. Dans l'église N3 de Tsibilon (fig. 20) l'annexe méridionale était un martyrium. On y a découvert un tombeau creusé dans le roc et plâtre au-dedans. Au fond reposaient les restes d'un reliquaire en bois avec quelques ossements.

Parfois dans les petites églises il n'y avait pas d'annexes spéciales pour le culte mémorial. Ainsi dans l'église de Chapky le tombeau en pierre qui se trouvait au-dessus du pavement était situé au Nord du sanctuaire (fig. 21).

Les fonctions commémoratives des églises étaient souvent liées à leurs fonctions funéraires. On a découvert des tombeaux ou des sépultures sous le pavement des églises de Tsandripch (fig. 1), de Guénos (fig. 24), dans l'église N5 à Pitiunt (fig. 14), ainsi que près de l'église de Guénos et près du martyrium de Pitiunt (fig. 16), à l'Est de ces édifices. Les types des tombeaux en pierre, en brique et en tuile au mortier sont répandus dans le bassin de la Méditerranée dans les

(72) En Géorgie il y a un complexe connu : c'est celui de la petite église de la Croix à Mzkhéta avec une crypte : TCHUBINACHVILI G. N., *Pamiatniki tipa Djvari*, p. 14, pl. 35.

cimetières romains et paléochrétiens⁽⁷³⁾. Des sarcophages «anthropoïdes» sont également connus dans cette région⁽⁷⁴⁾.

La disposition des églises où il y a des témoignages du culte mémorial permet de croire que l'opposition antique «polis-necropolis» n'existait qu'à Pitiunt. Ici les églises N1 et N2 s'y trouvent hors de l'enceinte du castellum et l'église N3 dans laquelle il n'y a rien qui témoigne de sa fonction commémorative, se trouve déjà «intra muros». Depuis le début du VI^e s. des églises avec des sépultures sont situées dans l'enceinte des localités.

Les noms des saints et des martyrs locaux nous sont peu connus. Dans l'église N2 de Pitiunt trois lettres dans une inscription grecque en mosaïque sont conservées. Ce sont les restes du nom d'Orel⁽⁷⁵⁾ ou d'Orentium, un martyr qui vécut sous Dioclétien et fut exilé en Abkhazie⁽⁷⁶⁾. Dans une épitaphe sur un fragment de marbre de la basilique de Tsandripch on peut lire le mot ABACTIAC, le nom ne s'est pas conservé⁽⁷⁷⁾. La basilique d'Onogouris a été consacrée au saint Stéphane dont le nom était mentionné dans l'inscription grecque sur la dalle⁽⁷⁸⁾.

Culte baptismal. Une profonde liaison symbolique entre la mort, la Résurrection et le Baptême était la cause de la ressemblance des plans des martyria et des baptistères. Dans cette région il y a deux baptistères autonomes, dans les autres régions de la Géorgie ils sont inconnus. Le baptistère de Ziganis est un petit édifice rectangulaire avec la cuve baptismale dans l'abside (fig. 25). Le plan du baptistère d'Archéopolis est presque analogue (fig. 28). Ils peuvent dater du IV^e s.

(73) VÁGÓ E. B., BÓNA I., *Die Gräberfelder von Intercisa, I. Der Spätromische südostfriedhof*, Budapest, 1976, Taf. I, 14, 5, II, 3-5, IV, 2, 3, VIII, 2, 4-6, IX, 2, XI, 1, 2, XIII, 1-3, 5, 6, XIV, 3, 4, XV, 3; PREDÁ C., *Callatis. Necropola romano-bizantina*, București, 1980, pl. I, III-VIII, XXVII-XL; LÁNYI V., *Das spätromische Gräberfeld, Die spätromische Festung und das Gräberfeld von Tokod*, Budapest, 1981, fig. 16-20.

(74) NIKOLAJEVIĆ IV., *Grablagen und Begrabniskulte in Moesien aus frühchristlicher Zeit*, JÖB, 1980, 29, pp. 305-306.

(75) KAUXČIŠVILI T. S., *Gretcheskaja nadpis Bitchvintskoj mosaiki, Velikij Pitiunt*, 1978, III, pp. 218-241.

(76) LEKVINADZÉ V. A., *O drevnejšej basilike Pittiunta*, pp. 177-183.

(77) KHROUCHKOVA L. G., *Gretcheskaja nadpis iz Tsandripchskoj (Gantiadskoj) basiliki, Istotchnikovedcheskije razyskanija 1982*, Tbilisi, 1985, pp. 224-230.

(78) KAUXČIŠVILI T. S., *Berdznuli carcereba sakartveloši*, Tbilisi, 1951, p. 110.

Tous les autres baptistères faisaient partie des églises du «culte normal» et parfois ils avoisinaient les lieux destinés au culte commémoratif. À Tsandripch les fonts baptismaux sont inscrits dans l'abside septentrionale (fig. 2). À Tsibilon, dans l'église N3 (fig. 20), le baptistère du type «processionnel» est situé entre le naos et le martyrium. À Vachnari le baptistère confine à la basilique au Sud (fig. 31). Le baptistère dans la partie Sud-Ouest de l'église fut découvert dans les basiliques N2 à Pitiunt (fig. 11) et N2 à Archéopolis (fig. 26) dans l'église de Dranda (fig. 18). Les fonts baptismaux n'ont pas été découverts à Archéopolis mais il y a un déversoir qui traverse le mur.

Les formes de fonts baptismaux sont variées. Ils sont rectangulaires dans l'église N2 à Pitiunt (fig. 11), cruciformes à Tsibilon (fig. 20 ; pl. IV, 1) et à Dranda (fig. 18), d'une forme tréflée à Tsandripch (fig. 2). Au-dedans ils sont enduits d'un mortier hydrophobe. Leurs dimensions sont petites. Par exemple, les fonts baptismaux dans la grande église de Dranda mesurent 1,13 × 1,12 m et leur profondeur est de 0,22-0,24 m. Le baptême s'y faisait évidemment par aspersion et non par immersion. Comme dans d'autres régions du monde paléochrétien il n'y avait pas d'installations pour remplir d'eau les fonts baptismaux. On a découvert de simples installations de drainage à Archéopolis, à Dranda, à Tsibilon et, probablement, à Vachnari. Dans les régions du littoral de la mer Noire on n'a pas découvert de cuves portatives en pierre telles que celles qui sont connues en Géorgie Orientale ⁽⁷⁹⁾ et en Arménie ⁽⁸⁰⁾. Comme partout les baptistères de la Transcaucasie Occidentale ne sont pas un témoignage de l'existence d'un groupe épiscopal.

En ce qui concerne le culte baptismal on peut noter sa ressemblance avec celui de Syrie et de Palestine. Le type «processionnel» du baptistère a ses analogies en Palestine et à Chypre ⁽⁸¹⁾. Dans les basiliques de Syrie souvent le baptistère est situé comme il l'est à

(79) TCHUBINACHVILI Niko, *Khandissi*, Tbilisi, 1972, pl. 60.

(80) ZARIAN A., *Les baptistères dans l'Arménie paléochrétienne*, Haigazian Armenological review, Beirut, 1980, p. 90 ; FALLA CASTELFRANCHI M., *BAITTE-THPIA* *Intorno ai più noti battisteri dell'Oriente*, Roma, 1980, fig. 97, 105, 106.

(81) KHATCHATRIAN A., *Les baptistères*, fig. 64, 90 ; MEGAW A. H. S., *Byzantine Architecture and Decoration*, pp. 64-68 ; IDEM, *Excavation at the episcopal basilica of Kourion in Cyprus in 1974 and 1975 : a preliminary report*, DOP, 1976, 30, pp. 363-370 ; DELVOYE Ch., *L'art paléochrétien de Chypre*, p. 29.

Vachnari⁽⁸²⁾. On suppose que l'installation des fonts baptismaux dans l'abside, comme à Tsandripch et à Ziganis, est une particularité syrienne⁽⁸³⁾.

Les matériaux et les constructions.

Une partie des églises de Transcaucasie Occidentale est bâtie en calcaire dont les montagnes du pays sont très riches. Les basiliques N2 de Pitiunt, d'Alakhadzy, des «Quarante Martyrs» d'Archéopolis, d'Onogouris, de Petra sont construites dans la maçonnerie dite de

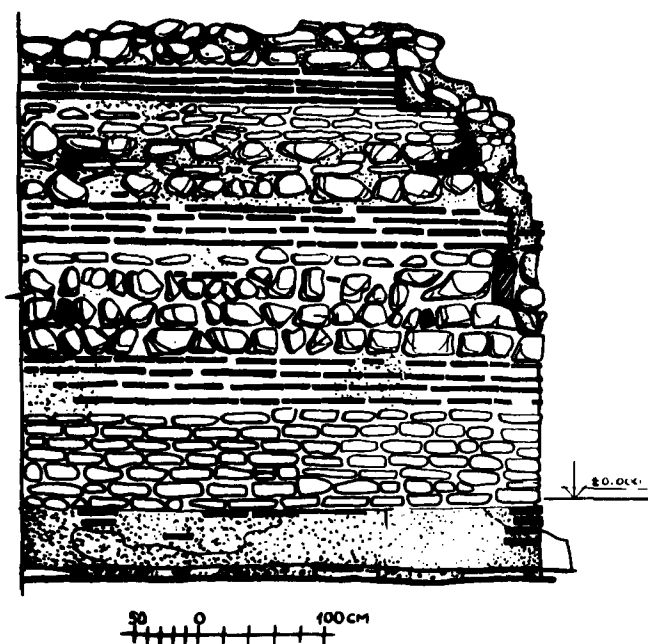


FIG. 33. — Basilique d'Alakhadzy.
Mur occidental de la nef centrale, partie méridionale. Vue de la nef.

(82) KHATCHATRIAN A., *Les baptistères*, NN 14, 17, 20, 24, 25, 29, 30, 32, 39.

(83) LASSUS J., *op. cit.*, pp. 15, 217. Elle se rencontre également dans d'autres pays : TCHANEVA-DETCHEVSKA N., *Rannehristianskije baptisteriji Bylgariji, Actes du XIV^e Congrès International des études byzantines, Bucarest, 6-12 septembre 1971, Bucarest, 1976*, III, fig. 1a, 2b, 5a ; NIKOLAJEVIĆ Iv., *Les baptistères paléochrétiens en Yougoslavie, ZRVI, 1966, IX*, pp. 240-243 ; CHRISTERN J., *Die Grundrisstypen der frühchristlichen Basiliken Algerien und Tunesien*, Bonn, 1960, p. 102 ; GO-DLEWSKI W., *Les baptistères Nubiens*, Warszawa, 1979, p. 34.

l'opus mixtum. Dans l'église N7 à Pitiunt on voit un mélange irrégulier de pierre friable et de brique. Les églises de Dranda et de Guénos sont presque entièrement bâties en briques.

Les dimensions des briques sont différentes, souvent dans le même édifice. À Dranda les briques ont les dimensions suivantes : 36 × 14,5 × 3,5 cm, 39 × 14 × 4 cm, 38 × 13 × 4 cm, 30 × 14 × 4 cm ; on y voit également des briques carrées, dont le côté est de 30 cm et l'épaisseur de 3,5 cm. La couche du mortier entre les arases de briques a une épaisseur de 4,5 à 5,5 cm. À Alakhadzy les briques ont comme dimensions : 31 × 19 × 3,5 cm, 30 × 22 × 5,5 cm, 31 × 20 × 4 cm. La couche du mortier a une épaisseur de 2,8 à 7,2 cm, le plus souvent 4-5 cm. Dans la maçonnerie de l'église de Guénos les briques sont longues de 36, 37, 38 cm, larges de 13, 14, 15 cm, parfois larges de 20 et 22 cm, leur épaisseur est de 4 à 5 cm. Les briques carrées, dont le côté est de 25, 27 et 30 cm et l'épaisseur de 4 cm, sont plus rares. La couche du mortier n'y dépasse point celle de l'épaisseur des briques : elle est de 2 à 4,5 cm. Les tombeaux de Guénos sont bâtis en briques dont les dimensions sont de 35 × 14 × 4,5 cm. Les lettres grecques qu'on voit sur certaines briques furent marquées avant leur cuisson. Dans la maçonnerie des murs de l'église N7 à Pitiunt les briques ont les dimensions : 35 × 22 × 3 cm, 35 × 28 × 3 cm, 37 × 24 × 4,5 cm, la couche du mortier est épaisse de 3-4 cm.

Les dimensions des tuiles dans la maçonnerie des tombeaux de Tsandripch sont les suivantes : la longueur 56 cm, la largeur 23 et 28 cm, la hauteur 4,5 cm ; un autre exemplaire est long de 43 cm, large de 25 et 30 cm, haut de 5,5 cm etc.

On a supposé que les renseignements concernant la quantité des arases de briques dans la maçonnerie d'*opus mixtum* et l'épaisseur du mortier entre elles pouvaient servir à dater les monuments⁽⁸⁴⁾. En Transcaucasie Occidentale, comme en Bulgarie⁽⁸⁵⁾, en examinant cette supposition, il faut être circonspect. Il est probable que les traits

(84) SCHNEIDER A. M., *Byzanz, IF*, 1936, 8, pp. 13-14 ; LEMERLE P., *op. cit.*, pp. 395, 488-489 ; FIRATLI N., *Découverte de trois églises byzantines à Istanbul, CA*, 1951, V, p. 168 ; BOBTCHEV S., *Smesenata zidarija v rimskite i rannovizantijskite strojeji*, Sofia, 1952 ; IDEM, *Smesenata zidarija v rimskite i rannovizantijskite strojeji, Izvestija na arheologitcheskija institut*, Sofia, 1961, XXIV, pp. 153-201.

(85) VENEDICOV IV., *La datation des remparts romano-byzantins de Nessèbre, Nessèbre*, 1, Sofia, 1969, p. 147.

caractéristiques des monuments constantinopolitains et d'autres centres de l'Empire ne se manifestaient pas nettement dans la périphérie du monde byzantin.

Dans la plupart des églises le sol est fait d'un béton rosâtre, avec un mélange de céramique concassée. Certaines parties des églises avaient parfois un pavement en briques. Dans le mortier de chaux très solide on voit un mélange de petits cailloux et de céramique.

L'épaisseur des murs est souvent d'environ 1 m. Mais il y a des églises dont les murs sont plus minces, comme les églises N1 et N2 à Pitiunt et comme celle de Petra ; il y en a d'autres dont les murs sont plus épais comme dans l'église d'Alakhadzy (pl. III, 1), où l'épaisseur des murs atteint 1,8 m. Dans la maçonnerie d'*opus mixtum* les arases en briques (là où elles sont visibles) ne sont utilisées que dans le revêtement mais pas dans toute l'épaisseur des murs. La face interne des murs de certaines églises était revêtue d'un enduit de plâtre.

Les renseignements incontestables concernant les couvertures des églises sont peu nombreux. Certaines basiliques à trois nefs comme celle des « Quarante Martyrs » à Archéopolis et celle d'Onoguris étaient voûtées. Parmi des édifices à nef unique une voûte couvrait l'église N4 de Pitiunt et l'église de Gagra. Dans l'église « jumelée » de Pitiunt (fig. 14) la voûte s'appuyait sur un pilier solide dans le centre de l'édifice et sur les pilastres. Dans la plupart des églises de cette région les couvertures étaient en charpente.

Les voûtes et les arcs étaient en briques quand la maçonnerie des murs était en *opus mixtum*. Dans la basilique d'Alakhadzy un fragment de l'arc en briques qui reliait les piliers s'est conservé. Les conques des absides latérales sont bâties en briques dans l'église N7 à Pitiunt. Dans la basilique de Tsandripch la charpente primitive a été remplacée par une voûte en briques et en tuiles. En Transcaucasie Occidentale l'utilisation de l'appareil en *opus mixtum* et celle des briques était liée aux traditions de l'architecture de l'Asie Mineure⁽⁸⁶⁾.

Dans les basiliques de la région les piliers étaient carrés ou rectangulaires. Dans les basiliques de Vachnari (fig. 31) et d'Archéopolis

(86) DELVOYE Ch., *Le passage de l'architecture de l'époque impériale romaine à l'architecture byzantine en Anatolie, The Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archeology*, v. 1, Ankara-Izmir, 23-30.IX.1973, Ankara, 1978, pp. 464-465 ; IDEM, *Sur quelques aspects des relations entre l'architecture paléobyzantine de l'Anatolie, de Constantinople et de la Grèce, RA*, 1976, 1, p. 144.

(fig. 27) les paires de piliers occidentaux avait la forme d'équerres. Dans l'église de Dranda (fig. 18, 19) la coupole d'un grand diamètre s'appuie sur les tronçons des murs. Dans les basiliques les piliers étaient liés entre eux par des arcs. Cette particularité les rapproche des basiliques de Géorgie et des églises de Syrie⁽⁸⁷⁾. Les basiliques N2 et N3 à Pitiunt faisaient probablement exception : les fouilles y ont fait découvrir des fragments de colonnes en marbre de Proconnèse.

Sur la conque de la basilique de Tsandripch et sur les voûtes de l'église de Dranda on a découvert des amphores utilisées pour l'allègement de la construction. C'est une particularité de la technique de construction de l'époque romaine et byzantine⁽⁸⁸⁾. Les toits des églises de la région étaient couverts de tuiles.

Les formes.

Grâce à sa coupole large et basse, l'église de Dranda, bien conservée, a l'air d'un édifice trapu (fig. 19). Sur la façade orientale les absides saillantes sont reliées entre elles par les niches avec de petits arcs. Le narthex et les porches sont plus bas ; ils mettent en relief la structure cruciforme de l'intérieur de l'édifice. Les façades ne sont point ornées. C'est un dôme spacieux qui domine l'intérieur.

Pour la plupart des monuments le problème de leurs formes ne peut être résolu que d'une façon hypothétique. Les basiliques ont un air compact grâce à leur axe longitudinal qui est presque toujours faiblement accusé. Dans les basiliques d'Onogouris et de Tsandripch la nef centrale ne s'élevait presque pas au-dessus des nefs latérales. Cette particularité a ses analogies en Anatolie⁽⁸⁹⁾. Il y a encore un autre trait commun qui unit les basiliques d'Onogouris et de Tsandripch : des tribunes s'y trouvaient au-dessus des nefs latérales. Ici comme dans certains autres édifices de la région on voit la contamination des traits des basiliques hellénistiques et orientales. Dans les basiliques de Pitiunt, de Petra, d'Alakhadzy et d'autres la toiture de la nef centrale devait être située au-dessus de celle des nefs latérales, comme dans les basiliques du type hellénistique⁽⁹⁰⁾.

(87) LASSUS J., *op. cit.*, p. 67.

(88) DEMANGEL R. et MAMBOURY E., *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*, Paris, 1939, p. 46, fig. 49.

(89) DELVOYE Ch., *Le passage de l'architecture de l'époque impériale*, p. 458.

(90) Dans d'autres régions de la Géorgie des basiliques appartiennent au type

Les églises de la Transcaucasie Occidentale étaient bien éclairées. Des fenêtres larges se sont conservées dans les églises de Tsandripch (pl. I, 1), d'Onogouris, des «Quarante Martyrs» à Archéopolis et de Dranda (pl. II, 1). C'est un trait caractéristique «du confort hellénistique»⁽⁹¹⁾.

Dans les églises à nef unique le naos sous le toit à deux versants était entouré des annexes basses de deux ou trois côtés excepté le côté oriental. Dans les petits bâtiments les fenêtres étaient étroites, comme dans l'église de Gagra.

Décor.

Les façades des grandes églises n'avaient pas d'ornements. Les dalles avec des images en relief plat n'ornaient que de petites églises à Tsébelda, à Anacopie, à Gagra. Les sujets sont propres au répertoire paléochrétien : une croix, un poisson, des oiseaux, etc.

Près de l'église N2 à Tsibilon les fouilles ont fait découvrir des fragments de corniche en briques de deux types : des briques en dents de scie et des briques avec des petits arcs en forme de fer à cheval. La corniche en dents de scie, d'origine hellénistique, se rencontre aux v^e-vi^e s. à Constantinople et en Syrie⁽⁹²⁾. La corniche à petits arcs était répandue au vi^e-vii^e s. en Géorgie⁽⁹³⁾ et en Arménie⁽⁹⁴⁾, mais dans ces régions elle était faite en pierre.

Le décor de l'intérieur des églises était plus riche. Les colonnes, les chapiteaux, les éléments des chancels et de l'ambon, les dalles de revêtement y étaient parfois importés des ateliers de Proconnèse. Ce décor se rencontre essentiellement dans la partie septentrionale du littoral oriental de la mer Noire. Dans l'église de Guénos le décor de dalles et de piliers en pierre du pays imite les motifs des éléments en Proconnèse. Les dalles et les petits piliers en calcaire d'origine locale

oriental (BERIDZÉ V. V., *Grouzinskaja arhitektura «rannehristsanskogo» vremeni*, pp. 12, 23) ; en Arménie certaines basiliques sont hellénistiques et d'autres orientales (DONABÉDIAN P., THIERRY J.-M., *Les arts arméniens*, Paris, 1987, pp. 50-51).

(91) MILLET G., *op. cit.*, pp. 17, 21, 36.

(92) MATHEWS T. F., *The Byzantine Churches of Istanbul. A Photographic Survey*, University Park and London, 1976, fig. 29-10 ; BISCOP J.-L. et SODINI J.-P., *Qal'at Sem'an et les chevets à colonnes de Syrie du Nord, Syria*, 1984, LXI, 3, 4, p. 330.

(93) TCHUBINACHVILI G. N., *Pamiatniki tipa Djvari*, pl. 7.

(94) KHATCHATRIAN A., *L'architecture arménienne du iv^e au vi^e siècle*, Paris, 1971, p. 68, pl. 23, fig. 82.

sont ornés de représentations de paon, de croix, de motifs végétaux. Ils ont été découverts à Sébastopolis, à Tsébélda, à Vachnari. Les chapiteaux d'origine locale proviennent du martyrium de Vachnari. L'unique dalle historiée a été découverte à Dranda. Elle représente le Christ et des anges.

L'église N2 à Pitiunt était ornée d'un pavement en mosaïque. Dans la partie orientale s'est conservée une image de biches de part et d'autre d'un vase. Dans le narthex, près du baptistère, il y avait une représentation d'oiseaux et d'une coupe. Ces scènes sont liées également au symbolisme eucharistique, mémorial et baptismal.

Dans l'église N2 de Pitiunt et dans celle de Guénos des restes de la peinture murale ont été découverts.

Les édifices envisagés donnent une assez ample idée de la culture paléochrétienne de la Transcaucasie Occidentale. Au VI^e s. le christianisme s'affermi parmi toutes les tribus du pays, sur le littoral et dans les forteresses montagnardes. Dès le commencement du IV^e s. on bâtit de très simples édifices avec une charpente. À l'époque de Justinien il existait déjà des églises monumentales et voûtées avec un plan complexe.

L'architecture paléochrétienne de la région était liée à l'architecture de l'Asie Mineure, de la Syrie et de la Palestine. La similitude avec l'architecture du bassin méditerranéen était également sensible, surtout au commencement de la période. Dans la Transcaucasie les édifices paléochrétiens de la Géorgie Occidentale formaient un groupe autonome. Beaucoup de traits caractéristiques des monuments de cette région étaient conditionnés par les particularités de la vie religieuse et culturelle de la population indigène.

*Rue Ordjonikidze 26, ap. 4
Soukhoumi 384900
Abkhazie (U.R.S.S.).*

L. G. KHROUCHKOVA

ABRÉVIATIONS

BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
CA	Cahiers Archéologiques
DOP	Dumbarton Oaks Papers
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
MEFRA	Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité
RA	Revue Archéologique
REA	Revue d'Études Arméniennes (Bazmavep)
Viz. Vrem.	Vizantijski Vremennik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

LISTE DES ILLUSTRATIONS

FIGURES (1)

1. Basilique de Tsandripch. Plan. 1-15 – les tombeaux.
2. Basilique de Tsandripch. Plan, reconstitution.
3. Basilique de Tsandripch. Coupe transversale, vue vers l'Est.
4. Église de Khachoupsa. Plan.
5. Église de Gagra. Plan.
6. Église de Gagra. Coupe transversale, vue vers l'Est.
7. Complexe architectural d'Alakhadzy. Plan.
8. Basilique d'Alakhadzy. Premier état. Plan.
9. Complexe architectural «intra muros» de Pitiunt. Plan (1. église N1 ; 2. église N2 ; 3. église N3 ; 4. église N4).
10. Église N1 de Pitiunt. Plan, reconstitution.
11. Église N2 de Pitiunt. Plan.

(1) Les plans suivants sont reproduits d'après des publications de I. N. TSITSICH-VILI (figs. 9, 10, 11, 12, 13), de T. V. KAPANADZÉ (figs. 22a, 26, 27, 29), de P. P. ZAKARAJA (fig. 28), de V. A. LEKVINADZÉ (figs. 30, 31, 32), de IOU N. VORONOV et de O. Kh. BGAJBA (figs. 21, 22), de V. I. KHACHBA (figs. 18, 19), de P. P. ZAKARAJA et de V. A. LEKVINADZÉ (fig. 25), de T. M. MIKELADZE (fig. 14), de M. V. DIDEBOULIDZE (figs. 5, 6). Sur les figures 1, 2, 3, 4, 7, 8, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 33 on voit les dessins préparés d'après les mesurages établis par l'auteur avec la participation de T. V. ZANTARIJA, de B. S. KOBAKHJIA et de A. S. FEDOROV.

12. Église N3 de Pitiunt. Plan.
13. Église N4 de Pitiunt. Plan.
14. Église N5 de Pitiunt. Plan.
15. Complexe architectural «extra muros» de Pitiunt. Plan (1. fragments du sol bétonné ; 2. murs tardifs).
16. Complexe architectural «extra muros» de Pitiunt. Premier état : le martyrium et la chapelle («église N6»). Plan.
17. Complexe architectural «extra muros» de Pitiunt. Second état : l'église N7. Plan.
18. Église de Dranda. Plan.
19. Église de Dranda. Coupe longitudinale.
20. Complexe architectural de Tsibilon. Plan (1. église N1 ; 2. église N2 ; 3. église N3).
21. Église de Chapky. Plan.
22. Église de Mramba. Plan.
- 22a. Église «Misaroni» d'Archéopolis. Plan.
23. Église de Guénos. Plan.
24. Église de Guénos. Plan des sépultures.
25. Baptistère de Ziganis. Plan.
26. Églises N1 et N2 d'Archéopolis. Plan. (L'abside semi-circulaire appartient à l'église N1).
27. Église des «Quarante Martyrs» d'Archéopolis. Plan.
28. Baptistère d'Archéopolis. Plan.
29. Église de Nodgikhévi. Plan.
30. Basilique d'Onogouris. Plan.
31. Basilique de Vachnari. Plan.
32. Basilique de Petra. Plan.
33. Basilique d'Alakhadzy. Mur occidental de la nef centrale, partie méridionale. Vue de la nef.

PLANCHES (2)

- I. 1. Basilique de Tsandripch. Vue vers l'abside centrale.
2. Basilique de Tsandripch. Chapelle commémorative.
- II. 1. Église de Dranda. Vue du Nord-Est.
2. Église de Guénos. Vue de l'Est.

(2) Les photographies ont été exécutées par A. S. ARGOUNOV, A. N. DORCHENKO et par l'auteur.

- III. 1. Basilique d'Alakhadzy. Vue du Nord-Est.
- 2. Église N7 de Pitiunt. Vue de l'Est.
- IV. 1. Église N3 de Tsibilon. Baptistère. Vue de l'Ouest.
- 2. Église N4 de Pitiunt. Vue du Sud-Est.
- V. 1. Basilique de Tsandripch. Dalle en marbre.
- 2. Basilique de Tsandripch. Fragment de marbre avec inscription grecque.
- 3. Église d'Anacopie. Dalle de façade, en calcaire.

A LATE THIRTEENTH-CENTURY GREEK GOSPEL BOOK IN TORONTO AND ITS RELATIVE IN OXFORD (*)

Among the many excellent art works in the collection of Dr. and Mrs. Elie Borowski of Toronto, Canada, is a Greek Gospel book that was formerly housed in the Pantokrator monastery on Mount Athos (olim *Cod.* 48). Spyridon Lambros, whose catalogue of Greek manuscripts on Mount Athos was published in 1895, dated this manuscript to the fourteenth century, probably largely due to an inscription dated 1366 which appeared at the end of the codex (¹). Unfortunately, this inscription is no longer extant, and was presumably located on the next-to-last folio of the manuscript, which has been excised. As Lambros himself noted, however, the inscription was written in a different hand from the rest of the text, and thus could have been a later addition. Consequently, Lambros' dating of the manuscript is in some doubt. The goal of this paper is to show that a date in the late thirteenth century is much more probable, and to elucidate the manuscript's relations to earlier and contemporary books.

The codex consists of 373 parchment folios, with average dimensions of 20.5 × 15.5 cm. The text is written in a single column with 20 lines to a page. The decoration of the manuscript consists of five full-page illustrations : a portrait of the Virgin and child plus portraits of the four evangelists. Decorated headpieces mark the beginnings of the texts of the four Gospels.

The portraits of Mark (fol. 112v ; fig. 3), Luke (fol. 182v ; fig. 5) and John (fol. 295v ; fig. 7) are on the verso pages preceding their

(*) The substance of this paper was presented at the 20th International Congress on Medieval Studies at Kalamazoo, May, 1985, in the session "Medieval Art in Canadian Collections". I would like to thank Dr. and Mrs. Elie Borowski for generously allowing me access to their manuscript. I would also like to thank Robert Deshman for helpful suggestions and comments.

(1) Spyridon P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, 1895, reprint, Amsterdam, 1966, I, 97-98.

respective texts. It would be expected that the portrait of Matthew would be placed in a comparable relationship to his text. However, on the verso page preceding the text of Matthew is the portrait of the Virgin and child (fol. 6v ; fig. 1), while the portrait of Matthew is on the recto of the preceding folio (fol. 5r ; fig. 2). This arrangement may be the result of an error in the collation of the manuscript : it is probable that the portrait of the Virgin and child was intended as a frontispiece for the manuscript as a whole, and thus meant to precede the portrait of Matthew⁽²⁾. Since the leaf depicting the Virgin and child and that depicting Matthew are both single leaves (blank on the opposite side) that have been tipped into the text gatherings, these pictures might easily have been inadvertently interchanged when the manuscript was assembled⁽³⁾.

With the exception of some rubbing of the gold leaf and a deep fold in some of the early folios (including the leaves depicting the Virgin and child and Matthew), the condition of the illustrations is quite good. At some time after the illustrations were completed, a series of small, white arabesques was painted over the gold backgrounds of the five portrait leaves. These linear motifs are clearly later additions : the arabesques cut across the lines of the architecture and the letters of the inscriptions. Exactly when and why these motifs were added is uncertain. They certainly add nothing to the quality of the illustrations : the drawing of the arabesques is clumsy and they detract considerably from the excellent draftsmanship of the figures themselves.

The details of the settings of the evangelist portraits clearly identify these illustrations as products of the Palaeologan period : both architecture and furniture are complex in detail, and drawn with a strong

(2) For the Virgin and child as a frontispiece to Comnenian Gospel books, see Annemarie WEYL CARR, "Gospel Frontispieces From the Comnenian Period", *Gesta*, XXI, 1982, 3-20. Such an arrangement is found in a twelfth-century Gospel book in Princeton (Univ. Lib., *Cod. Garrett* 5), where the portrait of the Virgin and child appears on fol. 12v, and the portrait of Matthew is found on fol. 13r. See *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections*, ed. Gary Vikan, Princeton, 1973, 132-134, no. 34, figs. 58-59.

(3) If the existing collation is the one intended, perhaps the placement of the Virgin and child at the beginning of the text of Matthew is meant to illustrate the human genealogy of Christ. However, I know of no Byzantine parallel for such an arrangement.

sense of depth, albeit frequently distorted. Elaborate settings and use of distorted perspective are characteristic of both thirteenth- and fourteenth-century Palaeologan art, as typified by such monuments as the frescoes of the church of the Trinity at Sopoćani, dated ca. 1265⁽⁴⁾, and the frescoes and mosaics of the Kariye Djami in Istanbul, dated 1315-21⁽⁵⁾.

The date of the Borowski Gospels can be narrowed to the early decades of the Palaeologan dynasty (1261-1453) by the figure and drapery style. The figures are well-proportioned, with only a slight degree of elongation. The forms are solid and three-dimensional, with colouristically modelled flesh and drapery. This naturalism of style is much closer to the art of the thirteenth century than to that of the fourteenth century. Thirteenth-century Byzantine painting saw a classical revival in which artists closely copied models from the tenth-century Macedonian Renaissance⁽⁶⁾. This Palaeologan Renaissance style can be seen in such works as Mount Athos, *Iveron, Cod. 5*⁽⁷⁾,

(4) Gabriel MILLET, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie*, II, Paris, 1957, 3, plates 1-48; Richard HAMANN-MACLEAN and Horst HALLENSLEBEN, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jahrhundert* (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, III-V), Bildband, Giessen, 1963, 25-26, plans 16-17b, plates 115-142.

(5) Paul A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, 3 vols., New York, 1966.

(6) Kurt WEITZMANN, "Constantinopolitan Book Illumination in the Period of the Latin Conquest", reprinted in *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. Herbert L. Kessler, Chicago, 1971, 334; IDEM, "The Character and Intellectual Origins of the Macedonian Renaissance", also reprinted in *Studies*, 212 ff.; IDEM, "Eine Pariser-Psalter-Kopie des 13. Jahrhunderts auf dem Sinai", *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, VI, 1957, 125-143; Hugo BUCHTHAL, "Notes on Some Early Palaeologan Miniatures", *Kunsthistorische Forschungen Otto Pächt zu seinem 70. Geburtstag*, Salzburg, 1972, 36-43; IDEM, "Toward a History of Palaeologan Illumination", *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Princeton, 1975, 145 ff.; Hugo BUCHTHAL and Hans BELTING, *Patronage in Thirteenth Century Constantinople: An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy* (Dumbarton Oaks Studies, XVI), Washington D. C., 1978, 17 ff.

(7) S. M. PELEKANIDIS *et al.*, *The Treasures of Mount Athos, Illuminated Manuscripts*, 3 vols., Athens, 1974-1979, II, 296-303, figs. 11-40; Viktor LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, trans. Gildo Fossati, Turin, 1967, 279-282, plates 375-382; WEITZMANN, "Constantinopolitan", 321 ff., figs. 312-313; Otto DEMUS, "Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei", *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, Munich, 1958, IV, 2, 19 f.

and Paris, *Bibl. Nat., Cod. gr. 54* ⁽⁸⁾, which probably date shortly after the middle of the thirteenth century. By the end of the thirteenth and the beginning of the fourteenth century this naturalistic style had begun to weaken, as can be seen in the figures at the Kariye Djami, where the elongation of the bodies is increased, the mid-sections are thickened, and the drapery is rendered in a decorative pattern of sharply incised folds and metallic highlights ⁽⁹⁾. The figures in the Borowski Gospels are much closer in proportion to those of *Iveron 5* and *B.N. gr. 54*, although the drapery folds in the Borowski manuscript are slightly more linear, suggesting a date later in the second half of the thirteenth century.

Like the majority of Palaeologan examples, not only the style, but also the iconography of the evangelist portraits in the Borowski Gospels closely reflects prototypes from the Macedonian Renaissance ⁽¹⁰⁾. Matthew, for example, is shown seated in profile, leaning slightly forward and reaching out with his right hand to dip his pen. He has an open codex on his lap, and an unfurled scroll is placed on a lectern in front of him. This type is closely related to the portrait of Luke in the tenth-century Stauronikita Gospels (Mt. Athos, *Stauronikita, Cod. 43, fol. 12v*) ⁽¹¹⁾. Mark is seated frontally with an open codex in his lap, in front of a tripartite architectural structure with a central shell-shaped niche. This pose and backdrop closely parallel that seen in the portrait of Mark in another tenth-century work: Mount Athos, *Philotheu, Cod. 33* ⁽¹²⁾. Luke is tonsured, seated in profile, and writes on a scroll that is draped over his left hand. He is copying from an open codex that is placed on a lectern in front of him. This pose is comparable to that seen in the portrait of Luke in a

(8) Henri OMONT, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e au XIV^e siècle*, Paris, 1929, 47-48, plates XC-XCVI; LAZAREV, *Storia*, 280-281, plates 384-394; WEITZMANN, "Constantinopolitan", 323 ff., fig. 314; DEMUS, "Entstehung," 19 f.

(9) WEITZMANN, "Constantinopolitan", 332-333; DEMUS, "Entstehung", 12 ff.; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 57 ff.

(10) See the references cited in note 6.

(11) A. M. FRIEND Jr., "The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts", *Art Studies*, V, 1927, 134-135, fig. 97; Kurt WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin, 1935, 23 ff., fig. 171; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 17 ff., plate 66 c.

(12) PELEKANIDIS, *Treasures*, III, 307-308, fig. 305; WEITZMANN, *Buchmalerei*, 46 f., fig. 302.

tenth-century manuscript in Paris : *Bibl. Nat.*, *Coislin* 195 (fol. 240v), although in this example Luke writes in a codex and copies from a scroll⁽¹³⁾. John is seated in profile, holding a closed codex in his lap, with a partially unrolled scroll on the lectern in front of him. He is neither reading nor writing, but appears to be in contemplation. Although only his right hand can be seen, his pose suggests that he is holding his codex with both hands. Contemplative evangelist figures are commonly seen in manuscripts from the Macedonian Renaissance, such as the figure of Mark in *Coislin* 195 (fol. 171v), although in this image the evangelist holds the codex in his lap with only one hand while the other is raised to his face in a pensive gesture⁽¹⁴⁾. Not all contemplative evangelist portraits feature the motif of the raised hand, however. In the portrait of Matthew in *Coislin* 195 (fol. 9v), for example, the evangelist does not hold a codex, and rests both hands in his lap⁽¹⁵⁾. The Borowski Gospels portrait of John, then, could be a conflation of these two contemplative types.

Although the evangelist portraits in the Borowski Gospels are comparable in style and iconography to other early Palaeologan works, their closest parallels are found in a rather badly damaged Gospel book, dated 1286, in the Bodleian Library in Oxford : *Cod. Laur. gr.* 3⁽¹⁶⁾. Only three evangelist portraits survive from the latter

(13) OMONT, *Miniatures*, 45, plate LXXXI ; FRIEND, "Portraits", 135, fig. 101 ; WEITZMANN, *Buchmalerei*, 11, 21 ff. ; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 17 ff., plate 66 f.

(14) OMONT, *Miniatures*, 45, plate LXXXI ; FRIEND, "Portraits", 135, fig. 100 ; WEITZMANN, *Buchmalerei*, 11, 21 ff., fig. 59 ; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 17 ff., plate 66 e.

(15) OMONT, *Miniatures*, 45, plate LXXXI ; FRIEND, "Portraits", 135, fig. 99 ; WEITZMANN, *Buchmalerei*, 11, 21 ff. ; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 17 ff.

(16) Irmgard HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, I : *Oxford, Bodleian Library*, Stuttgart, 1977, 92-93, no. 56, figs. 347-348, 352-353 ; Ioannis SPATHARAKIS, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, Leiden, 1981, 53, no. 196, fig. 361 ; Alexander TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain*, Washington D.C., 1980, 44-47, plates 27, 105a. The relationship between the evangelist portraits in the Borowski Gospels (olim *Pantokrator* 48) and *Bodleian Laud gr.* 3 was noted independently by Hans BELTING, in *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970, 69, n. 237 ; and in "Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift", *Art et Société à Byzance sous les Paléologues, Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en Septembre 1968*, Venice, 1971, 175, n. 92.

work — Mark (fol. 41r ; fig. 4), Luke (fol. 70v ; fig. 6) and John (fol. 121v ; fig. 8) ⁽¹⁷⁾ — but each of these bears a close similarity to its counterpart in the Borowski Gospels. In both portraits of Mark, for example, the figures are seated frontally in a curved-back chair in front of a shell-shaped niche, with an open codex in their laps, and their heads turned towards an unrolled scroll draped over a lectern atop a rectangular chest. The drapery folds are also quite similar : both figures have a single drapery fold that runs down the outside of their legs and across their ankles in a continuous curve. There are, however, variations in the details of the furniture, and in the Bodleian manuscript Mark holds a pen in his right hand, while in the Borowski Gospels Mark has no pen.

Like the figure of Luke in the Borowski Gospels, in the Oxford manuscript Luke also holds a scroll and copies from a codex. In the latter work, however, he is not actively writing but instead dips his pen, an action performed by Matthew in the Borowski manuscript. Unfortunately, the portrait of Matthew is missing from *Laud gr. 3*, but it is tempting to speculate that one or the other of these artists may have varied his model by interchanging the hand gestures of Matthew and Luke, a not uncommon practice with Byzantine evangelist portraits ⁽¹⁸⁾. Further similarities between the Borowski and Bodleian portraits of Luke are manifested in the drapery of the figures and in the details of the background architecture, which includes a curious square building surmounted by a ciborium.

The portrait of John in *Bodleian Laud gr. 3* is also closely related to the Borowski figure, although in the Oxford manuscript John's left hand is visible, holding a pen or a knife vertically. There is no parallel for this gesture among contemplative evangelist portraits. In the portrait of Matthew in *Coislin 195* the evangelist holds a pen, but it is in his right hand, which is resting on his thigh. Therefore, the gesture in *Laud gr. 3* may be a variation introduced by the artist of that manuscript. In addition to the comparable poses of the evangelists, other related features include John's high-backed chair, the table to his left, and the canopy behind and above his head.

(17) HUTTER, *Corpus*, figs. 352, 353 and 347, respectively.

(18) For the tendency of Byzantine artists to transfer poses and accessory features from one evangelist portrait to another, see BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 17 ff. ; FRIEND, "Portraits", 135 f.

The close stylistic and iconographic similarities of the evangelist portraits in the Borowski and Bodleian Gospel books suggest that the two manuscripts belong to a common pictorial tradition, and probably derive from the same or a closely related set of pictorial models. The date of this common model is not certain, but the three-dimensional figures, furniture and architecture in the Borowski and Bodleian manuscripts suggest that the model was produced during a period of classical revival. This model is unlikely to have been a tenth-century work, however: the schematized nature of the architectural backdrop is far removed from the classical architectural motifs seen in Macedonian Renaissance examples, and is more characteristic of Palaeologan architectural fantasies⁽¹⁹⁾. Thus, it is more probable that the common model for the two Gospel books was an earlier Palaeologan manuscript. Both artists seem to have varied minor details of their model. In the Bodleian Gospel book, for example, Mark is depicted holding a pen, a motif seen in *Philotheu* 33 from the Macedonian Renaissance, but omitted by the artist of the Borowski Gospels. In the Oxford codex, John is shown holding a pen or knife vertically, a unique feature that was probably not present in the model.

A colophon at the end of *Bodleian Laud* gr. 3 states that the manuscript was written in 1286 (6749) by the scribe Niketas Maurones for Ioannes Pouloumistrinos of the Byzantine court at Trebizond⁽²⁰⁾. The text of the Borowski Gospels is by a different hand, so this colophon does not aid in the identification of the scribe of the Toronto manuscript. Moreover, the colophon effectively dates only the text of the Oxford manuscript, and both Irmgard Hutter and Johann Spatharakis have suggested that the evangelist portraits are not contemporary with the rest of the manuscript. According to Hutter, the evangelist portraits, which are painted on unruled bifolios that are tipped into the text, are too large for the manuscript, and have been severely trimmed in order to conform to the size of the text pages.

(19) See, for example, the portrait of Luke in Mount Athos, *Lavra*, *Cod. A* 46, fol. 174v, dated 1333; PELEKANIDIS, *Treasures*, III, 227-228, fig. 33; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 30, 70, plate 82b.

(20) HUTTER, *Corpus*, 92; SPATHARAKIS, *Corpus*, 53; TURYN, *Dated*, 44, plate 105a. For other manuscripts by Niketas Maurones, see also Marie VOGEL and Victor GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, 1909, reprint, Hildesheim, 1966, 336; SPATHARAKIS, *Corpus*, 55, no. 206, fig. 374.

Thus she suggests that the evangelist portraits predated the text of the manuscript, perhaps by several years⁽²¹⁾. Hutter believes, however, that both parts of the manuscript were made in the same scriptorium because of the very close relationship between the colour scale of the evangelist portraits and the decorated headpieces. She suggests that the scriptorium made the evangelist portraits at an earlier date, and these bifolios were subsequently bound into a text in 1286. At that time, some of the blank pages of the bifolios were used for text.

Spatharakis on the other hand, agrees that the evangelist portraits of *Laud gr. 3* are not contemporary with the rest of the manuscript, but suggests that because of their colour scale they are later, "not earlier than ca. 1400"⁽²²⁾. Thus, Spatharakis believes that the folios containing the evangelist portraits were left blank in the campaign of 1286, and only painted in at a later date.

It can be demonstrated that both of these theories are untenable, and that the evangelist portraits in *Laud gr. 3* are exactly contemporary with the rest of the manuscript. This can be shown by a comparison of the decorated headpieces in *Laud gr. 3* and the Borowski Gospels, which, like the evangelist portraits, bear a striking resemblance to each other. The headpieces to Mark's Gospel in the Toronto (fol. 113r; fig. 9) and Oxford (fol. 43r; fig. 10) manuscripts, for example, are rectangular in shape, decorated with six palmette-filled roundels arranged in two horizontal registers, surrounded by a border of heart-shaped leaves. In between the roundels are small crosses. Neither the heart-shaped leaves nor the small crosses are characteristic of the mainstream of headpiece decorations from this period⁽²³⁾.

There are equally close parallels between other headpieces in these two manuscripts⁽²⁴⁾, suggesting that the texts of the Borowski

(21) HUTTER, *Corpus*, 92. She does not suggest a specific date, merely sometime after the middle of the thirteenth century ("nach Mitte 13. Jahrhundert").

(22) SPATHARAKIS, *Corpus*, 53.

(23) See, for example, the headpieces in *Iveron 5*; PELEKANIDIS, *Treasures*, II, figs. 18, 26. For a discussion of ornamental headpieces in early Palaeologan manuscripts, see Hugo BUCHTHAL, "Illuminations from an Early Palaeologan Scriptorium", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, XXI, 1972, *Festschrift für Otto Demus zum 70. Geburtstag*, 47-55; BUCHTHAL and BELTING, *Patronage*, 75 ff.

(24) Borowski Gospels, headpiece to Matthew, fol. 7r; headpiece to Luke, fol. 183r; headpiece to John, fol. 296r. *Bodleian, Laud gr. 3*, headpiece to Matthew, fol. 1r; headpiece to Luke, fol. 71r; headpiece to John, fol. 122r, illustrated in HUTTER, *Corpus*, fig. 348.

Gospels and *Laud gr. 3* must be nearly contemporary, ca. 1286. Since the figural illustrations in the two Gospel books are also very closely related, both miniatures and decoration must have been together in a single common model. Therefore, it is very unlikely that the evangelist portraits in *Laud gr. 3* are not contemporary with the text. It would be an almost impossible coincidence for two manuscripts having the same type of headpieces to also have virtually identical figural illustrations that derive from a separate campaign. Thus the evidence of the Borowski manuscript is important for the correct dating of the evangelist portraits in *Bodleian Laud gr. 3*. Conversely, with the colophon of *Laud gr. 3*, the Borowski Gospels can be dated fairly closely to 1286, a date that is certainly acceptable by comparison with other late thirteenth-century Byzantine manuscripts.

Since the colophon of *Bodleian Laud gr. 3* states that the manuscript was written for an official at the court of Trebizond, Hutter has tentatively suggested that the manuscript was made at that centre ⁽²⁵⁾. There is, however, no evidence for localizing the Borowski Gospels to the same scriptorium as the Bodleian manuscript. The texts were written by different scribes, and the color scale of the decorations in the two manuscripts is also quite different. The Borowski Gospels is a much more luxurious product than its cousin in the Bodleian Library: in the former manuscript gold leaf is used extensively, and blue is also a dominant color while in the latter work, neither gold nor blue is used. The dominant colors in *Laud gr. 3* are red and green on a brown background. Thus the Borowski Gospels and *Laud gr. 3* might have been produced at entirely different centres.

In conclusion, the Borowski Gospels, in addition to being an excellent example of late thirteenth-century Byzantine manuscript painting is also significant in that it conclusively establishes that *Cod. Laud gr. 3* in the Bodleian Library is a unified product of a single campaign of book production.

*Department of Fine Art
University of Toronto.*

Elizabeth LEESTI.

(25) HUTTER, *Corpus*, 92.

LA SAPIENZA DEL DIGENIS MATERIALI PER LO STUDIO DEI *LOCI SIMILES* NELLA RECENZIONE DI GROTTAFERRATA

«Chiacchierare chiacchiera, – mormorò Cidrolin
– ma parlerà in europeo vernacolare o in neo-babelico?»

Raymond Queneau, *I fiori blu* (trad. Italo Calvino)

Dalla scoperta del primo manoscritto alla fine del secolo scorso, il poema del Digenis ha conosciuto un fiorire di studi quale pochi altri testi letterari bizantini. Si sono cercati gli elementi storici che stanno alla base del racconto, si è indagato il rapporto tra il Digenis e la tradizione dei canti acritici, si è studiata la lingua; insomma il poema è passato abbondantemente al setaccio degli studiosi. Tranne forse per un aspetto, quello dei riferimenti letterari contenuti nell'opera; e su tale aspetto Pertusi aveva attirato l'attenzione nel 1969⁽¹⁾, ma invano. Da allora in poi, nulla è stato fatto per ricercare testimonianze letterarie all'interno del poema ed esaminarne l'uso; del resto la situazione tuttora precaria degli strumenti di indagine ha rappresentato un ostacolo costante. Le più recenti ed ottime edizioni, come quella del Trapp o dell' Alexiou, hanno migliorato la situazione, ma non risolto il problema.

Non è certamente mia intenzione colmare questa lacuna. Lo scopo del presente studio è quello di fornire un elenco di materiale omogeneo e di proporlo all'attenzione degli specialisti, corredato da alcune

(1) A. PERTUSI, *La poesia epica e la sua formazione: problemi sul fondo storico e la struttura letteraria del «Digenis Akritas»*, in «Atti del Convegno Internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione», (Accademia Nazionale dei Lincei, 367, 139), Roma, 1970, pp. 481-544. Ai fini della ricerca delle fonti aiutano poco saggi come quello di H. GRÉGOIRE, *Les sources historiques et littéraires du Digenis Akritas*, in «Actes du III^e Congrès International d'Études Byzantines», Atene, 1932, p. 294. Utile una tesi di laurea diretta da A. Pertusi, ma rimasta purtroppo inedita: G. C. GAVIRATI, *Le fonti letterarie greche del «Digenis Akritas» secondo la recensione di Grottaferrata*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1964-1965.

osservazioni che forse potranno interessare chi si occupa della struttura del poema. Il nucleo dell'indagine è costituito dalle espressioni dell'opera a carattere gnomico, testimoniate nella recensione di Grottaferrata, verificate sull'edizione di Mavrogordato e di Trapp (2).

Espressioni di carattere sentenzioso sono abbastanza frequenti nel poema. Esse vengono impiegate per giustificare sul piano proverbiale lo svolgersi di una determinata azione. Il ricorso a questo tipo di espediente, comune nella letteratura sia antica che medievale, tanto dotta che popolare, è noto e non è certo il caso di insistervi. Basterà qui ricordare alcune osservazioni già avanzate da taluni studiosi su analoghi espedienti letterari riscontrabili in altri testi. Uno dei casi più noti di ricorso alla massima è forse quello di Pindaro, che se ne serve per giustificare lo svolgimento dei fatti a livello mitologico/paradigmatico (3).

Del resto l'uso delle massime è stato ampiamente teorizzato nei manuali di retorica antica; e quest'uso «nel medioevo si espande, contribuendo alla formazione di un tesoro di citazioni su tutti i soggetti del sapere; frasi, versi gnomici imparati a memoria, collezionati, classificati per ordine alfabetico» (4). Considerata una variante dell'entimema, la *gnome* è stata indagata con particolare cura. Così Ermogene ed Aftonio nei loro *Progymnasmata* (5) la definiscono: «*γνώμη ἐστὶ λόγος κεφαλαιώδης ἐν ἀποφάνσει καθολικῆ, ἀποτρέπων τί, ἢ ὁποῖόν ἐστὶν ἕκαστον δηλῶν*». E Rufo precisa (6): «*Γνώμη δέ ἐστι κοινόν τι πρᾶγμα ὅπως δέον γίνεσθαι ἀποφαινόμενον*». Cornuto ne consigliava l'uso per abbellire il discorso (7):

(2) *Digenis Akrites*, edited with an Introduction, Translation and Commentary by J. MAVROGORDATO, Oxford, 1956; E. TRAPP, *Digenis Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* (Wiener Byzantinistische Studien, VIII), Wien, 1971.

(3) Si veda ex. gr. R. HAMILTON, *Epinikion. General Form in the Odes of Pindar*, The Hague-Paris, 1974. Particolare attenzione è stata dedicata dagli antichi alle sentenze contenute nelle opere di Euripide e soprattutto di Menandro, che sono state raccolte in florilegi: cf. *Menandri sententiae*, ed. S. JAEKEL, Lipsiae, 1964.

(4) R. BARTHES, *L'ancienne rhétorique*, in *Communications* 16, trad. it. *La retorica antica*, Milano, 1972, p. 68.

(5) HERMOGENIS, *Progymnasmata*, c. IV, *περὶ γνώμης*, ed. Ch. WALTZ, in «*Rhetores Graeci*», vol. I, Stuttgartiae-Tubingae-Londini-Lutetiae, 1832, pp. 24-27; APHTHONII, *Progymnasmata*, c. IV, *ὄρος γνώμης*, *ibidem*, pp. 67 ss.

(6) RUFUS, *Ars Rhetorica*, in «*Rhetores Graeci*», vol. I, pars II, Lipsiae, 1894, p. 406.

(7) Anonymi (Cornuti), *Ars Rhetorica*, *ibidem*, p. 369.

«ἤδειαν δὲ ποιήσεις τὴν διήγησιν ἐὰν τοῖς οἰκείοις αὐτὴν ἤθεσι διαποικίλλης καὶ γνώμας ἀναμίξης».

Come punto di partenza per l'analisi vorrei citare la definizione di massima proposta da Méleuc : «un énoncé didactique spécifique qui réalise l'universel dans sa plus vaste acception» (8) ; questo enunciato è caratterizzato oltre che dal contenuto, anche dall'aspetto grammaticale-sintattico.

Nel poema del Digenis, il detto di carattere sentenzioso serve soprattutto per spiegare lo svolgimento dell'azione attraverso il ricorso ad una formulazione che sia espressiva in sé. L'operazione permette al redattore di uscire dall'*impasse* della particolarità dello svolgimento enunciando un principio che spieghi e giustifichi quanto sta accadendo. Il valore dell'enunciato diviene in tal modo molto più pregnante per effetto di una doppia azione : esso infatti contemporaneamente giustifica ed è giustificato dallo svolgersi dei fatti. L'avvenimento raccontato cessa così di essere esclusivamente un fatto narrativo per acquisire quel valore didattico specifico più sopra ricordato, portando con sé i segni dell'ammaestramento a livello paremiologico e di una valutazione utilitaristica della lettura. Ma contemporaneamente, ed in direzione opposta, la massima permette di capire proprio ciò che sta accadendo nello svolgersi della narrazione. Il ricorso al dato offerto come certo, perché universale, permette di proseguire il racconto in modo logico e senza scossoni nell'azione. Il testo diviene così *exemplum* e dimostrazione della veridicità della massima, che a sua volta è riassunto breve ed esplicativo del testo.

Un esempio tratto a caso può illustrare il duplice processo per cui *gnome* e testo sono strettamente connessi. Lo attingiamo dal libro II. L'emiro Musur progetta un breve ritorno in Siria, per incontrare la madre e si confida con la moglie, pregandola di non rivelare a nessuno i suoi disegni. Il più giovane fratello di quest'ultima, Costantino, avvertito da un sogno, denuncia Musur agli altri. Sorpreso, l'emiro pensa ad un tradimento della moglie, con la quale si lamenta, usando un tono ingiurioso (vv. 509-528) : «Gemendo l'emiro tali cose diceva alla fanciulla ; pensava che lei avesse svelato i suoi propositi. L'amore infatti, se offeso, fa dire parole cattive. E la ragazza a sentirlo restò senza parole, senza poter per nulla pronunciare un motto ; rimase lí

(8) S. MELEUC, *Structure de la maxime*, Languages 13 (1969), 69-99 (la citazione è tratta da p. 97).

a piangere per molte ore : chi è in colpa infatti è sempre pronto a trovar scuse, ma chi non ha colpa tace, non sapendo cosa dire. ... E vedendo l'emiro che più e più si lamentava, per poco non uscì di senno dal dispiacere : infatti l'eccesso di dolore provoca pazzia, e perciò molti osano ciò che è proibito ; temette che egli si uccidesse con la spada».

Come si vede per ben tre volte nel giro di pochi versi, il poeta fa ricorso ad una frase di forma sentenziosa che sia spieghi l'azione che si sta svolgendo, sia assuma valore a sé, come proposizione didattica e morale valida costantemente, anche al di fuori del contesto specifico, dal quale tuttavia è a sua volta convalidata, in quanto esso diviene *exemplum* dell'enunciato.

Per meglio capire questo processo, vale anche la pena citare due casi in cui si sopperisce all'assenza dell'*exemplum* dal contesto attraverso affermazioni che ne svolgano la funzione. Nel canto II (vv. 588 ss.) si narra del rientro di Musur dalla Siria, dell'incontro con la moglie, del loro lungo abbraccio, delle molte lacrime e del non potersi sciogliere nonostante la presenza di altre persone. A questo punto nel testo di Grottaferrata (e solo in questo) si osserva che «infatti l'amore fisico porta mancanza di pudore, e ciò tutti sanno coloro che hanno imparato ad amare» :

*Ἡ γὰρ ἀγάπη ἢ φυσικὴ φέρει ἀναισχυντίαν,
καὶ τοῦτο πάντες οἶδασιν οἱ τὸ φιλεῖν μαθόντες.*

L'osservazione è abbastanza fuor di luogo (un'interpolazione ?) e comunque non giustificata dal contesto ; perciò il diaskevaste introduce il secondo verso che si sostituisce all'*exemplum*, normalmente fornito dal testo. Ugualmente nel IV canto (vv. 1515 ss.) la κόρη si lamenta di aver compiuto un'azione illecita, nel darsi al Digenis : «infatti il vero ordine si chiama nobiltà, e io non so come l'ho tradito» :

*Ἡ τάξις γὰρ ἢ ἀληθῆς εὐγένεια καλεῖται,
ἤνπερ κἀγὼ ἠθέτησα, οὐκ οἶδα τί παθοῦσα*

(traduco così *τάξις* il cui significato, come si sa, è più ampio) ; la sola prima proposizione non è sufficientemente valida, poiché non è confermata come *exemplum* e il diaskevaste deve precisare il contenuto attraverso l'affermazione «io l'ho tradito», che giustifica la presenza della γνώμη in quel contesto. Vale per ultimo la pena notare

che anche questa massima è testimoniata dalla sola recensione di Grottaferrata.

L'uso di queste proposizioni di natura paremiografica è naturalmente conscio, anzi, esplicitato. Come è anche espressamente dichiarato, in due casi, che l'enunciazione sentenziosa è tratta da fonte autorevole. In tal senso sarà utile rileggere tre passi, i primi due testimoniati solo dalla recensione di Grottaferrata (C), il terzo presente in Z (9). C (IV), 2043-2044 :

*Κόρος γὰρ λόγον, ὧς φησιν ὁ ἐμὸς Θεολόγος,
ταῖς ἀκοαῖς πολέμιος διὰ παντὸς ὑπάρχει.*

L'espressione «come dice il mio Teologo» ha messo in difficoltà il Mavrogordato che scrive *θεολόγος* con iniziale minuscola e in nota si domanda : «Does this suggest that the redactor is a novice under instruction ?» (10). Curiosamente anche l'edizione del Trapp, che pure individua la fonte della sentenza, scrive in minuscolo *θεολόγος*, pur trattandosi di un nome proprio : si tratta infatti di Gregorio Nazianzeno, detto appunto Teologo, e la citazione è tratta dall'*Or.* 40, in *S. Bapt.* 1 (PG 360B). Stessa osservazione riguardo ai vv. C (VIII) 3654-3656 :

*Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ὃς ζήσεται, φησὶν ὁ Θεοπάτωρ,
καὶ οὐκ ὄψεται θάνατον· πρόσκαιρος γὰρ ὁ βίος,
πρόσκαιρα τὰ ὀρώμενα, ματαία πᾶσα δόξα.*

Si tratta di una citazione vetero-testamentaria (V.T. *Ps.* 88, 49) ; come ben si sa ὁ *Θεοπάτωρ* è l'appellativo di Davide (ma l'edizione di Trapp nuovamente scrive in minuscolo il nome). In ambedue questi casi l'autore stesso ci indica esplicitamente che l'espressione usata è

(9) Uso la sigla Z, introdotta da Trapp (*ed. cit.*), per indicare la presenza (o l'assenza) di un passo in una delle tre recensioni T(rebisonda), A(ndros/Atene), P(aschales) ; la ricostruzione del testo proposta da Trapp è stata ampiamente criticata (cf. ex. gr. L. POLITES, *Digenis Akritas. À propos de la nouvelle édition de l'épopée byzantine*, Scriptorium 27 (1973), 327-351) : ma si legga M. J. JEFFREYS, *Digenis Akritas Manuscript Z*, ΔΩΔΩΝΗ 4 (1975), 163-201 (= E. M. and M. J. JEFFREYS, *Popular Literature in Late Byzantium*, London, 1983 [Variorum Reprints, V]).

(10) J. MAVROGORDATO, *ed. cit.*, p. 141, n. al v. 2171. La stessa informazione, evidentemente ripresa dal Mavrogordato, ritorna anche nell'introduzione alla bella traduzione in spagnolo di J. V. GARRIDO, *Basilio Digenis Akritas*, Barcelona, 1981, p. 38.

una citazione, ed in ambedue i casi si tratta di una proposizione di chiaro carattere sentenzioso.

Ancora più interessante, in questa ottica, risulta il passo Z (V) 1779-1786 :

*Ἀπάγγελιόν μοι τάχιον, μὴ μ'ἀποκρύψῃς τοῦτο,
ὥσπερ καὶ Ὅμηρός φησιν ἐν τῇ ἐκείνου βίβλῳ
ἐκ στόματος τῆς Θέτιδος πρὸς υἱὸν Ἀχιλλεῖα·
«Ἐξαύδα, μὴ κεῦθε τῷ νοῶ, ἵνα εἶδομεν ἄμφω»
(ὁ γὰρ κρύπτων τὴν μέριμναν ὑπ' αὐτῆς δαπανᾶται)
καὶ ὥς τις λέξας τῶν σοφῶν ἀπόφθεγμα τοιοῦτον
«Νοῦς γὰρ – φησὶν – ἐμμέριμος, σῆς βιβρώσκων ὄστέα».
Καὶ πάλιν ἕτερόν φησιν ἀπόφθεγμα ὡσαύτως.
«Θάλλει δὲ σῶμα βρότειον φροντίδας παρατρέχον».*

Qui la situazione è leggermente più complessa : dapprima si cita espressamente Omero (*Il.* 1.363), per spiegare il quale si ricorre ad una sentenza (riportata anche in C (IV) 1342). Poi vengono ricordati due passi (ambedue di Gregorio Nazianzeno, *Carm.* I.2.32.101 e 102).

Esiste dunque una chiara coscienza da parte del redattore (o dei redattori) nell'uso della sentenza, che viene espressamente definita «apoftegma». Inoltre negli ultimi quattro versi del brano citato da Z le due sentenze vengono riportate come due distinti apoftegmî, benchè derivino dallo stesso passo. Si può certo pensare che il diaskevaste abbia voluto a bell'apposta sdoppiare la citazione e fingere una doppia *γνώμη* ; ma si può anche supporre che le due sentenze derivino da raccolte, ove il diaskevaste le ha trovate distinte ; e forse il dichiarato amore per Gregorio Nazianzeno si può spiegare pensando che il redattore del Dighenis era facilitato dalla metrica dei carmi del Teologo nell'inserimento di *gnomai* nel suo testo.

Le sentenze citate possono dunque appartenere ad un'opera consultata direttamente oppure a *corpora* florilegici, e possono essere riportate più o meno puntualmente oppure ampiamente parafrasate. E tuttavia esiste la possibilità che il diaskevaste abbia appositamente creato una nuova sentenza, divenendo così a sua volta fonte per altre fruizioni di natura paremiografica ; o addirittura che abbia risolto con una sentenza una citazione, per renderla più accessibile e memorizzabile, come nel caso della citazione omerica sopra ricordata. È questo un segnale importante, che ci può illuminare anche sul significato (o piuttosto su un significato) della composizione poetica a Bisanzio. La

differenza di valore tra proverbio citato e massima inventata (l'uno rispecchia un «sapere» universalmente riconosciuto, l'altro è una innovazione personale) in realtà si annulla: infatti il testo normalmente non ricorda il nome dell'autore e non qualifica espressamente la *gnome* come citazione; così la massima, sia originale o sia copiata, acquista valore di per sé, si autoconvalida, e lo stesso testo scritto acquisisce valore di *auctoritas*, sostituendosi in tal modo all'autore citato o al «sapere» comune. In questo caso la massima conserva la struttura caratteristica della *gnome* sia quanto a forma e sintassi⁽¹¹⁾, sia nel valore paradigmatico teso a fissare su un piano universale l'azione puntuale.

La frase sentenziosa si presenta quindi come un nesso facilmente estrapolabile dal contesto narrativo (al quale è pressoché invariabilmente legata dalla congiunzione *γάρ*); per tal motivo può essere riutilizzata in momenti e situazioni diverse, sia di natura letteraria che non, contribuendo ad assolvere in tal modo alle funzioni didattiche implicite del poema; proprio per questa sua indipendenza dal contesto specifico la *gnome* utilizza il verbo sistematicamente al presente indicativo. Il diaskevasse, nell'introdurre la *gnome*, attua quel processo di «débrayage» che è stato considerato come atto fondamentale per l'inserzione di un proverbio (o citazione di valore paremiografico) nel testo. Interrompendo lo svolgersi dell'azione l'autore parla per mezzo di ciò che viene presentato o riconosciuto come «opinione comune», *δόξα*. Il sistema — struttura attraverso cui è effettuato il «disinnesto» — è quello tipico enunciato da J. e B. Cerquiglini⁽¹²⁾.

L'operazione di «disinnesto» è effettuata indifferentemente sia nel caso che la massima si trovi inserita nel racconto, sia che venga citata nel dialogo da uno dei protagonisti. Il valore della sentenza, anzi, è vieppiù rafforzato in quest'ultima eventualità, poiché presuppone un «sapere» del personaggio, il quale interpreta egli stesso la realtà

(11) Cfr. A. J. GREIMAS, *Idiotismes, proverbes, dictions*, Cahiers de Lexicologie, 2 (1960), 41-61 (in parte tradotto in *Del Senso*, Milano, 1974, pp. 323-329). Utile sintesi sul significato culturale del proverbio e sulle metodologie d'indagine in M. DEL NONNO, s. voce *Proverbi*, in «Enciclopedia Einaudi», t. XI, Torino, 1980, pp. 385-400 (ed. ivi bibliografia).

(12) J. CERQUIGLINI-B. CERQUIGLINI, *L'écriture proverbiale*, Revue des Sciences Humaines, 41 (1976), 359-375.

attraverso un proverbio, una codificazione cioè degli avvenimenti che viene effettuata attraverso il ricorso al valore universale e paradigmatico. Un esempio tra i molti : nell'abbracciare la sorella ritrovata, Costantino e i fratelli si rallegrano e costatano che la sua bellezza l'ha salvata (C (I) 294-298) :

«Tu sei viva — dicevano — sorella, sei viva, anima e cuore, tu che credevamo morta e fatta a pezzi dalla spada ; ma dunque la tua bellezza ti ha serbato viva, o amatissima ; *la bellezza infatti rende docili anche i briganti, e fa sì che i nemici risparmino chi è giovane e bello*»

(si tratta in questo caso di una citazione da Eliodoro).

Un secondo esempio può essere fornito dal v. 863 (l. III) : l'emiro Musur di ritorno dalla Siria si consulta con i suoi compagni su come rientrare nella casa dell'amata :

*Οἱ δὲ ἀνταπεκρίθησαν καλὸν τοῦτο ποιῆσαι,
ἄξιον γὰρ ἐρωτικὴν ἐκπληρῶσαι ἀγάπην.*

Il discorso è riferito in forma indiretta, per cui il verbo viene espresso all'infinito invece del presente indicativo. Anche qui il discorso dei compagni ed il loro incoraggiamento è convalidato da una massima, che esprime la *δόξα*, la *communis opinio* ⁽¹³⁾.

L'osservazione della struttura della massima, che presenta caratteristiche costanti, permette di escludere dall'analisi taluni casi dubbi, in cui è da vedersi più che una *gnome*, una considerazione del diaskevaste, appartenente al normale svolgersi dell'azione. Vale la pena soffermarci su questo punto prendendo taluni esempi.

Nel libro terzo (v. 695) si narra del viaggio di Musur dalla madre, compiuto con straordinaria rapidità : «infatti l'amore aiutava e collaborava in tutto» :

Ἔρως γὰρ ἦν ὁ ὑπουργῶν καὶ συνεργῶν εἰς πάντα.

L'osservazione è limitata esclusivamente alla circostanza narrata e la dichiarazione non ha valore gnomico : manca infatti la trasposizione sul piano universale, caratterizzata da un diverso uso temporale del

(13) Per completezza va detto che Z riporta il passo, ma con numerosissime varianti :

*Αὐτοὶ δὲ ἀπεκρίθησαν αὐτόν «Καλῶς ὀρίζεις,
ἄξιον καὶ ἐρωτικὸν καὶ πλήρωμα ἀγάπης
ὑπάρχει, ὅπερ ὤρισας, καὶ πλήρωσον ταχέως».*

verbo. Può essere interessante a questo proposito osservare che Z, dove pure sono riportate quasi tutte le *gnomai* presenti nella recensione critoferrarensis, non cita la sentenza in questione.

Ugualmente va escluso dal novero delle *gnomai* il passo C (IV) 1525-1526 (assente in Z) :

*Καὶ γὰρ πολλοὶ τῶν ἐραστῶν ἠτεθήκασιν λόγους,
ταῖς ποθομέναις πρώην γὰρ ἐρωτικῶς δειχθέντες.*

La futura moglie ricorda al Digenis di aver tutto lasciato per lui e nel chiedergli esplicitamente di non tradirla, ma di renderla sua legittima sposa, la fanciulla ricorda che «molti innamorati, che prima avevano mostrato amore per le loro belle, poi si sono rimangiati le loro stesse parole». Si tratta in questo caso non di un assunto a carattere proverbiale, ottenuto attraverso il processo di «débrayage» sopra indicato, ma di una osservazione generica citata dalla *kore* per avvalorare il suo discorso.

Caso diverso è quello del v. (IV) 1035 ; Musur sconsiglia a Digenis, che ha solo 12 anni, di andare a caccia ; «infatti — afferma — la guerra con le fiere è terribile». Qui sono rispettate sia la struttura grammaticale della *gnome* sia la possibilità di estrapolarla dal contesto, ma manca l'universalità dell'affermazione ; si tratta infatti di una considerazione di Musur, di una sua affermazione, che non riassume in sé tutto lo svolgersi dell'azione (ne è casomai premessa), né dall'azione è giustificata (Digenis andrà a caccia e ucciderà le fiere pur avendo soli 12 anni). Manca insomma la precisa caratteristica di insegnamento universale convalidato dall'*exemplum*, che è dato comune alle restanti sentenze.

Per ultimo vanno considerati separatamente anche i casi in cui il proverbio è rappresentato da una preghiera, come ad esempio nei vv. (II) 812-813 (= Z (III) 1103-1104), che rappresentano una citazione neotestamentaria (*Matth.* 16, 26). Essi sono infatti inseriti all'interno di un lungo discorso (vv. 768-835) tenuto dall'Emiro per convertire sua madre, costituito da una parafrasi di vari passi evangelici ; in tal caso infatti, la recita di una vera e propria professione di fede, con relative dimostrazioni, non rappresenta quel processo di «disinnesto» che è caratteristico, come abbiamo visto, della citazione a carattere paremiografico. Non che nella preghiera non sia presente *anche* l'aspetto proverbiale, ma il suo scopo è profondamente diverso : la *performance* serve a dichiarare e produrre un effetto, nel caso specifico

la conversione della madre. Diverso invece il caso in cui l'enunciato proverbiale sia rappresentato da una invocazione: tale eventualità — piuttosto frequente — contiene tutte le caratteristiche sopra enunciate ed il suo valore universale è garantito dal presentarsi come citazione o calco di passi biblici: così ad esempio il v. (II) 582:

Θεός γὰρ δίκαιος κριτὴς ἀξίως ἀποδίδων

che è calco di passi veterotestamentari, come *Ps.* 7, 11 o 49, 6 o 75, 7 oppure *Sirach* 32, 12 etc.

Passiamo ad esaminare più da vicino il materiale raccolto nella recensione criptoferrarese. Ho suddiviso questo materiale sulla base del rapporto con la fonte. Esso è costituito da 56 *gnomai*: dapprima esamineremo le sentenze di cui si può riconoscere le fonte, o che presentano analogie con altre massime presenti nelle raccolte florilegiche⁽¹⁴⁾. All'interno di questo gruppo indicherò innanzi tutto quelle sentenze la cui fonte non è stata individuata nell'edizione Trapp.

1 — C (I) 297-298 = Z (II) 521-522 (con leggere varianti)

*Τὰ κάλλη γὰρ καὶ τοὺς ληστὰς ἡμέρους ἐκπιοῦσι,
καὶ πολεμίους φείδεσθαι νεότητος καὶ κάλλους.*

Fonte: HELIODOR. I, 4:

*Εὐγενείας ἔμφασις καὶ κάλλους ὄψις καὶ ληστρικὸν ἦθος οἶδεν
ὑποτάττειν καὶ κρατεῖν καὶ τῶν ἀνχηροτέρων δύναται.*

La sentenza è citata nel *Corpus Parisinum* (cod. *Paris. gr.* 1168, f. 101v), e nello PSEUDO-MASSIMO (*PG* 91, 996A); è molto probabile la sua presenza anche nella *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO, benché non compaia nell'edizione.

(14) Le edizioni dei sentenziari sono generalmente poco affidabili; ho trattato questo argomento recentemente in *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni* (Wiener Byzantinistische Studien, XVII), Wien, 1986 a cui rinvio anche per la bibliografia (in particolare alle pp. 59 ss.). In questo volume si trova l'edizione dello gnomologio di Giovanni Georgide e del Florilegium Marcianum. Quanto a Stobeeo, si ricorrerà al volume *Ioannis Stobaei Anthologium*, edd. C. WACHSMUTH-O. HENSE, vol. 1-5, Berlin, 1884-1912 (rist. anast. Berlin, 1958); il *Corpus Parisinum* è tuttora inedito e tramandato dai codd. *Paris gr.* 1168 e *Oxon. Bodl. Digby* 6. Per gli altri sentenziari che interessano questa ricerca, ho dato il riferimento alle pagine della *Patrologia Graeca* in cui sono ristampati.

2 – C (II) 432 = Z (III) 676

Οἶδε γὰρ ἡ περίστασις φιλίαν δοκιμάζειν.

La fonte non è stata individuata. Esiste tuttavia una sentenza (attribuita ad Epitteto nella *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO) testimoniata dagli gnomologi, da considerarsi certamente all'origine del verso :

Ἡ τῶν περιστάσεων ἀνάγκη τοὺς μὲν φίλους δοκιμάζει, τοὺς δὲ ἐχθροὺς ἐλέγχει.

Citata negli gnomologi a partire dalla *Gnomologium Byzantinum* (nelle recensioni Palatina [n. 115], Parisina [n. 49] e Atheniensis [n. 217]); e poi nella *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 852A) (e certamente nello PSEUDO MASSIMO, benché non nella edizione da me utilizzata); quindi nel GEORGIDE (n. 474), fra le sentenze di PITAGORA (n. 34); negli *Gnomica Basileensia* (n. 178, 5) per ultimo nella *Melissa Augustana*.

3 – C (II) 582 = Z (III) 863 (con leggere varianti)

Θεὸς γὰρ δίκαιος κριτῆς ἀξίως ἀποδίδων.

Fonte : Testamentum Vetus, *Ps.* 7, 11 (cfr. 49, 6 ; 75, 7 ; *Sirach* 32, 12 etc.)

ὁ Θεὸς κριτῆς δίκαιος.

+ Testamentum Vetus, *Pr.* 24, 12 (cfr. *Ps.* 61, 12 etc.)

Κύριος ... ἀποδίδωσιν ἐκάστω.

(per quest'ultima forma si veda la variante di Z : *ἀποδιδούς ἐκάστω*). La sentenza ritorna anche negli gnomologi : cfr. *Sacra Parallela* (PG 96, 65D e 393A).

4 – C (VI) 2614 = Z (VII) 3132

Πραῦνονσι γὰρ τὸν θυμὸν ὑποπίπτοντες λόγοι.

Fonte : Testamentum Vetus, *Prov.*, 15, 1 :

ἀπόκρισις δὲ ὑποπίπτουσα ἀποστρέφει θυμόν.

Sentenza molto citata nelle raccolte gnomologiche : GEORGIDE n. 131, *Florilegium Marcianum* n. 11a, *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 856A, 996B e 1201C), *Opusculum Paraeneticum* di FOZIO n. 152.

5 – C (VI) 2754-2755 = Z (VII) 3297-3298 (con leggere varianti)

*Ὁ γὰρ προθύμως κοινωνῶν θλίψεσι τῶν φιλάτων
ἐκείνος φίλος ἀληθῆς καὶ συγγενῆς ὑπάρχει.*

Fonte : non individuata.

La sentenza è tuttavia presente nella *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 852A) :

Φίλος ἀληθῆς ὁ κοινωνῶν ἐν ταῖς συμφοραῖς τοῖς φίλοις.

6 – C (VI) 2983 = Z (VII) 3586 (con leggera variante)

Θεὸς γὰρ ἀντιτάσσεται πᾶσιν ὑπερηφάνοις.

Fonte : Testamentum Vetus, *Prov.* 3, 34 :

Κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται.

La sentenza è presente nella tradizione gnomologica : *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 1180D) e probabilmente anche PSEUDO-MASSIMO.

Di un'altra sentenza la fonte è stata solo parzialmente reperita nell'edizione Trapp.

7 – C (VI) 2975) = Z (VII) 3579 (con varianti)

Νικᾶν καὶ μὴ ὑπερνικᾶν, φιλεῖν τοὺς ἐναντίους.

Fonte indicata in Trapp : MAURICII, *Strategicon*, VII, B, 12, 4 Dennis :

νίκα καὶ μὴ ὑπερνίκα.

Questa parte della massima è diffusa nella letteratura come *gnome* : ritorna infatti in LEONE, *Tacticae Constitutiones* 24, 5 Vári, e nelle *Storie* di MICHELE ATTALIAE 26, 17 Bekker.

Fonte della seconda parte del verso : *Matth.* 5, 44 = *Lc.* 6, 27

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς.

Per quanto riguarda la struttura del verso nel nostro poema, apparentemente non si tratta di un proverbio : il Digenis sta raccontando qual è la sua morale contro i nemici ; il verso appare tuttavia completamente slegabile dal contesto e si tratta di una citazione, in cui compaiono tutti gli elementi che abbiamo isolato come indicativi della massima : quanto alla forma del verbo, l'infinito è alternativo al presente indicativo. L'assenza del *γάρ* non è elemento a sfavore e del

resto esso è presente al verso precedente : *"Ελεος και γὰρ πάντοτε πρὸς τοὺς φεύγοντας εἶχον*. La sentenza mi risulta assente dalle raccolte gnomologiche, benché mi parrebbe più ovvio pensare ad una derivazione da esse piuttosto che dalla fonte stessa.

Alle precedenti *gnomai* vanno aggiunte quelle di cui l'edizione Trapp indica la fonte.

8 – C (II) 417-419 = Z (III) 659-661

*Οὐ γὰρ ποτε λανθάνεται ἀρχαιότερος πόθος,
τοῦτον δὲ κατημαύρωσεν ἡ ἀγάπη τῆς κόρης.
Πόνος γὰρ ὁ σφοδρότερος ἀμαυροῖ τὸν ἐλάσσω.*

(Sulle varianti testuali si veda l'apparato critico in Trapp).

Fonte : HIPPOCR., *Aphorism.* 2, 46 :

δύο πόνων ἅμα γινομένων μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὁ σφοδρότερος ἀμαυροῖ τὸν ἕτερον.

Non mi risulta testimoniata negli gnomologi editi.

Si tratta qui di due sentenze, a brevissima distanza : ho riportato il passo tutto assieme perchè sia più comprensibile, benché sia stata individuata la fonte solo della seconda. Il verso centrale non fa parte del materiale sentenzioso, ovviamente, ma è stato riportato per chiarezza.

9 – C (III) 892-893 = Z (III) 1197-1198 (con qualche variante)

*Ἀγάπη γὰρ ὑπέρμετρος γεννᾷ πολλὰ τοιαῦτα
καὶ χαρὰ ὑπερβάλλουσα εἰς θάνατον ἀπάγει.*

Fonte : HELIOD., *Aethiop.* 2, 6, 4 :

Τὸ χαρᾶς ὑπερβάλλον εἰς ἀλγεινὸν περιέστη πολλάκις, καὶ τῆς ἡδονῆς τὸ ἄμετρον ἐπίσπαστον λύπην ἐγέννησεν.

Tutto il passo (versi 885-895 della recensione criptoferrarese) si ispira a Eliodoro. Tuttavia la *gnome* è presente in numerose raccolte : GEORGIDE n. 1015 ; *Florilegium Marcianum* n. 344 ; *Corpus Parisinum* (f. 101v) ; PSEUDO-MASSIMO (*PG* 91, 877C), *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (*PG* 136, 989B).

Inoltre la sentenza può essere messa in relazione con un altro passo di ELIODORO 10, 16, 1 :

Ἵπερβολὴ ἡδονῆς καὶ θρηγνὸν ποτε ἀποτίκτειν φιλεῖ.

Quest'ultimo passo non compare in Trapp.
Anche questa sentenza è presente negli gnomologi: GEORGIDE n. 1035; *Florilegium Marcianum* n. 358.

10 – C (IV) 1227-1228 = Z (V) 1665-1666

*Τὸ γὰρ κάλλος ὀξύτερον καὶ τοῦ βέλους τιτρώσκει,
καὶ δι' αὐτῶν τῶν ὀφθαλμῶν εἰς ψυχὴν ἐπανήκει.*

Fonte: ACHIL. TAT. I, 4, 4:

*Κάλλος γὰρ ὀξύτερον τιτρώσκει βέλους καὶ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν εἰς τὴν
ψυχὴν καταρρεῖ.*

(Sulle varianti testuali, cfr. Trapp).

La sentenza è testimoniata anche nella tradizione gnomologica: *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 961D), e quindi certamente anche nello PSEUDO-MASSIMO (tuttavia assente nell'edizione).

11 – C (IV) 2043-2044 (assente in Z)

*Κόρος γὰρ λόγου, ὡς φησιν ὁ ἐμὸς Θεολόγος,
ταῖς ἀκοαῖς πολέμιος διὰ παντὸς ὑπάρχει.*

Fonte: GREG. NAZ., *Or. 40, In S. Bapt. 1* (PG 36, 360B)

Κόρος λόγου πολέμιος ἀκοαῖς, ὡς ὑπερβάλλουσα τροφή σώμασιν.

Molto citata nelle raccolte gnomologiche: GEORGIDE n. 597, *Florilegium Marcianum* n. 184, *Sacra Parallela* (PG 96, 1345B), *Corpus Parisinum* (f. 50v), *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 993D), e certamente presente nella tradizione manoscritta dello PSEUDO-MASSIMO (benchè assente nella edizione).

Per ulteriori osservazioni, cfr. *supra*.

12 – C (VIII) 3654-3656 (assente in Z)

*Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ὃς ζήσεται, φησὶν ὁ Θεοπάτωρ,
καὶ οὐκ ὄψεται θάνατον· πρόσκαιρος γὰρ ὁ βίος,
πρόσκαιρα τὰ ὀρώμενα, ματαία πᾶσα δόξα.*

Fonte: Testamentum Vetus, *Ps. 88, 49*

τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐκ ὄψεται θάνατον;

La sentenza non compare nei florilegi da me consultati.

Per il valore della citazione, cfr. *supra*.

Un gruppo di massime omogenee, presenti in tutto il poema, è costituito da invocazioni a Dio, espressioni di lode e simili. Non si tratta in senso stretto di proverbi, ma di espressioni di carattere proverbiale, utili per indagare il «sapere» presente nell'opera. Si tratta di frasi pronunciate da personaggi; è da notarsi che la loro struttura è leggermente diversa dalle altre *gnomai*, per la quasi sistematica assenza del γάρ. Ciò si può spiegare se si tiene presente che il loro enunciato va ben al di là del testo, e non ha bisogno di *exempla* per confermarlo, ma trova automaticamente convalida nella *communis opinio* rappresentata dalla fede.

Anche in questo caso indicheremo dapprima le massime la cui fonte o un confronto con la gnomologia non sono stati individuati nell'edizione Trapp.

13 – C (II) 346-347 = Z (II) 572-573 (con leggere varianti)

*Κύριε – λέγουσα – Χριστέ, πᾶς ὁ εἰς σὲ ἐλπίζων
οὐκ ἀπέτυχε πώποτε τῶν ἐπιθυμουμένων.*

Fonte : cfr. Testamentum Vetus, Ps. 21, 5.

ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν καὶ οὐ κατησχύνθησαν

(cfr. Z : *οὐκ κατασχύνεται ποτε τῶν ἐπιθυμουμένων*).

Espressioni simili sono diffuse nei florilegi : cfr. *exempli gratia*, *Sacra Parallela* (PG 95, 1428 passim).

14 – C (IV) 1637-1638 = Z (V) 2064-2065 (con leggere varianti)

*«Δόξα σοι,» λέγων «ὁ θεὸς ὁ συμφερόντως πάντα
οἰκονομῶν τὰ καθ' ἡμᾶς σοφία τῇ ἀρρήτῳ».*

Fonte : non individuata.

L'espressione tuttavia può essere messa in relazione con massime presenti nella tradizione gnomologica, come ad esempio GEORGIDE n. 37 e 325 o *Florilegium Marcianum* n. 12 : *Ἄμεινον ἢ ὡς ἂν ἡμεῖς προῖδοίμεθα διοικεῖ Θεὸς τὰ ἡμέτερα*. Oppure con espressioni come *πάντα γὰρ δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὠκονομεῖτο σαφῶς* (CYRILL. ALEX., *Glaph. Ex.*, PG 69, 517A).

Nel caso della sentenza seguente, la fonte è stata solo parzialmente individuata in Trapp :

15 – C (II) 322-324 = Z (II) 546-548

Δόξα, Χριστέ μου, λέγουσα, τῇ σῇ φιλανθρωπίᾳ,

*δόξα τῇ δυναστείᾳ σου, ἐλπίς τῶν ἀνελπίστων,
ῥσα γὰρ θέλεις, δύνασαι, οὐδὲν ἀδυνατεῖ σοι.*

Fonte : la prima parte è costituita da espressioni formulari : cf. *exempli gratia*

Χριστέ, ἡ ἐλπίς τῶν ἀπελπισμένων.

(*Martyrium Theodoti I*, 21 ; *Constitutiones Apostolorum* 5. 6. 7 ;
CYRILL. ALEX., *Comm. in Is.* 3. 1).

La seconda parte, come già indicato da Trapp, deriva da Testamentum Vetus, *Iob* 10, 13 :

πάντα δύνασαι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν.

Nella tradizione gnomologica sono presenti massime di questo tipo : per il terzo verso cfr. *Sacra Parallela* (PG 95, 1348 A).

16 – C (I) 172-173 = Z (II) 364-365

*Ἡ δόξα – πάντες λέγοντες – σοὶ μόνῳ Θεῷ πρέπει,
ὁ γὰρ ἐλπίζων ἐπὶ σέ οὐ μὴ καταισχνυθείη.*

Fonte : Testamentum Vetus, *Isaias* 28, 16 :

ὁ πιστεύων (ἐπὶ αὐτῷ) οὐ μὴ καταισχνυθείη.

Si può utilmente confrontare anche il passo presente in Testamentum Vetus, *Sirach* 2, 10 :

τίς ἐνεπίστευσε Κυρίῳ καὶ κατησχύνθη ;

Quest'ultima sentenza è citata nei *Sacra Parallela* (PG 95, 1428 D), e nella *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 788B).

17 – C (IV) 1699-1700 = Z (V) 2103-2104 (con qualche variante)

*Πλοῦτον παρέχει ὁ θεὸς καὶ πενίαν ὡσαύτως
καὶ ταπεινοῖ καὶ ἀννησοῖ, κατὰγει καὶ ἀνάγει.*

Fonte : Testamentum Vetus, *Reg.* 1, 2, 6-7 :

*Κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ, κατὰγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει·
Κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀννησοῖ.*

Non presente nelle raccolte gnomologiche edite.

Da segnalare la presenza del γὰρ in Z.

18 – C (VI) 2476 = Z (VII) 2926-2917 (con varianti)

Οὓς ὁ Θεὸς συνέζηεν, ἄνθρωποι οὐ χωρίζουσιν.

Fonte : *Matth.* 19, 6 :

Ὁ οὖν ὁ Θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωρίζετω.

È il famosissimo versetto evangelico, ripreso più volte nei florilegi cfr. : *Sacra Parallela* (PG 96, 244A) e *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 117, 808A).

A questi gruppi di sentenze la cui fonte è riconoscibile con una certa sicurezza, va aggiunto un altro costituito da *gnomai* di cui non è stata individuata la fonte. Tuttavia esse presentano spesso analogie con altre massime testimoniate da talune raccolte, e comunque mostrano sempre la stessa struttura morfologica. Questa analogia è significativa per illuminarci sui processi che stanno alla base della creazione di una massima.

19 – C (I) 163 = Z (II) 355

Καὶ γὰρ καύχῃσις ἅπανα οὐκ ἀγαθὴ τυγχάνει.

20 – C (I) 288-289 = Z (II) 512-513 (con varianti : in particolare nel secondo verso, ricostruito sulla base di Andros : *ὁμοίως φέρει δάκρυα θλίψεών τε καὶ πόνων*).

Ἀπροσδοκῆτου γὰρ χαρᾶς ἐλθούσης παρ' ἐλπίδα χαίρονται πάντες οἱ αὐτῆς τυχόντες ἀνελλίστως.

La sentenza è in stretta connessione con la n. 5 (cfr. *ivi* paralleli) ; è da tener presente che anche nella letteratura gnomologica viene riservato ampio spazio alle *gnomai* che trattano degli effetti di una gioia improvvisa o di un improvviso dolore. In Stobeo agli *ἀπροσδοκῆτα* viene dedicato il cap. 4, 47 (*περὶ τῶν παρ' ἐλπίδα*) e come termine di confronto si può qui riportare da tale capitolo un aforisma euripideo :

Ἐκ τῶν ἀέλπτων ἡ χάρις μείζων βροτοῖς φανεῖσα, μᾶλλον ἢ τὸ προσδοκώμενον.

21 – C (II) 352-354 = Z (II) 580-581

Οὐ γὰρ ἐστὶν ἐρωτικῆς ἀγάπης χαρὰ κρείττων ὅσον φλέγεται ὁ ἐρῶν ἐπὶ ἀποτυχίᾳ τοσοῦτον χαίρει ὁ ἐρῶν τυχὼν τῆς ἐρωμένης.

La sentenza è rappresentata dal primo verso ; i due seguenti sono una spiegazione che riprende anche i termini impiegati nel racconto che precede.

22 – C (II) 468-469 = Z (III) 736-737

*φόβος γὰρ ἀπροδόκητος ἀληθείας ἐκφέρει,
ὁ δὲ γε προσδοκώμενος γεννᾷ ἀπολογία.*

Cfr. sopra n. 20.

23 – C (II) 511 = Z (III) 794

Ὁ ἔρωσ γὰρ ἀτιμασθεὶς φέρει κακολογίας.

Metterei in relazione con questa *gnome* una sentenza analoga presente in ELIODORO (8, 6) :

Ἀπελπισθεὶς γὰρ ὁ ἔρωσ, οὐδεμίαν ἔχει φειδῶ τοῦ ἐρωμένου.

24 – C (II) 515-516 = Z (III) 797-798

*Πᾶς γὰρ ὁ πταίων ἔτοιμος φέρειν ἀπολογία,
ὁ δὲ μὴ πταίων σιωπᾷ μὴ ἔχων τι λαλήσαι*

25 – C (II) 526-527 = Z (III) 807-808

*Τὸ γὰρ πολὺ τῆς θλίψεως γεννᾷ παραφροσύνην,
έντεῦθεν καὶ παράνομον πολλοὶ κατατολμῶσι.*

Cfr. sopra n. 20.

Si può accostare alla *gnome* un aforisma trádito dalla *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO e attribuita a Libanio :

*Αἱ συμφοραὶ καὶ τὸν ἄγαν σῶφρονα πολλάκις ἐξήγαγον ἀφεῖναι τι
τῶν αὐτοῦ τρόπον ἀνάξιον.*

(Cfr. anche GEORGIDE n. 43, dove una sentenza del tutto simile è attribuita a Crisostomo).

26 – C (II) 593-594 (assente in Z)

*Ἡ γὰρ ἀγάπη ἢ φυσικὴ φέρει ἀναισχυντίαν,
καὶ τοῦτο πάντες οἶδασιν οἱ τὸ φιλεῖν μαθόντες.*

La *gnome* è rappresentata solo dal primo verso : cfr. *supra* Introduzione.

27 – C (III) 626 (in Z [III] 871 la sentenza è diversa : πᾶσι γὰρ δίκαιόν ἐστι γονεῖς μὴ παρακούειν)

Πάντως γὰρ δίκαιόν ἐστι γονεῖς μὴ παροργίζειν.

28 – C (III) 667-668 = Z (III) 912-913

*Πεφύκασι γὰρ μέριμναι πολλαὶ τοῖς ποθουμένοις,
καὶ φροντίδες διηνεκῶς, κίνδυνοὶ τε καὶ φόβοι.*

29 – C (III) 689-690 = Z (III) 933-934

*Οὕτως γὰρ φλέγει τοὺς αὐτῷ ὑπηκόους ὁ ἔρωσ,
ὡς πάντων μὲν καταφρονεῖν, αὐτὸν δὲ προσαγγέλλειν.*

30 – C (III) 732 (in Z non è presente come *gnome*, ma come narrazione)

Φέρει γὰρ δάκρυα χαρὰ ἀθρόως ὅταν ἔλθῃ.

Cfr. n. 20.

31 – C (III) 863 = Z (III) 1166-1167

**Ἄξιον γὰρ ἐρωτικὴν ἐκπληρῶσαι ἀγάπην.*

Per la forma indiretta cfr. *supra* Introduzione ; si noti che in Z compare in forma indiretta.

32 – C (III) 879-880 = Z (III) 1185-1186

*Ὅ γὰρ τυχὼν αἰφνίδιον τοῦ ἐπιθυμουμένου
ὄναρ δοκεῖ φαντάζεσθαι ἀπὸ περιχαρείας.*

Cfr. n. 20.

33 – C (IV) 961-962 = Z (IV) 1260-1261 (con varianti)

*Νεότης γὰρ ἀκμάζουσα καρδίας ἀνασπάει,
εἶτα πάντα κατατολμᾷ τῶν ἀνεπιχειρήτων.*

(segue descrizione di ciò che l'innamorato osa).

Per la struttura della *gnome* si può confrontare la sentenza tradita dal *Florilegium Marcianum* (n. 157), tratta da CORICIO, *Patrocl.* 18 : *Θυμὸς ἀκμάζων ἔρωτος μᾶλλον ἐκμαίει.*

34 – C (IV) 1052 = Z (IV) 1380 (con variante)

Φύσεως γὰρ τὸ εὐγενὲς ἐκ παιδόθεν προφαίνει.

35 – C (IV) 1293-1295 = Z (V) 1736-1738 (con varianti)

*Δουλοῖ γὰρ τὰ φρονήματα ἔρωσ ὡς ὢν δεσπότης,
ὑποτάσσει τὸν λογισμὸν ὡς ἡνίοχος ἵππον,
καὶ διὰ τοῦτο ὁ ποθῶν εὐταξίαν οὐκ ἔχει.*

(segue descrizione assente in Z).

36 – C (IV) 1342 = Z (V) 1782

Ὁ γὰρ κρύπτων τὸ νόσημα ὑπ' αὐτοῦ δαπανᾶται.

Vedi sopra Introduzione, specialmente per il rapporto con l'Iliade.

37 – C (IV) 1424-1425 = Z (V) 1887-1888 (con varianti)

*Ῥῶμαι γὰρ καὶ στενώματα ἀποκτείνουσι ἀνδρείους,
εἰς δὲ τοὺς κάμπους ἀνανδροὶ τολμηροὶ ἐκποιοῦνται.*

38 – C (IV) 1476 ss. = Z (V) 1918 ss.

*Δύναμις γὰρ τοῦ ἔρωτος, πόθος καὶ ἡ φιλία,
εἴπερ τὴν τάξιν ἀκριβῶς τηροῦντα τὴν ἰδίαν,
σώφρονα νοῦν κατέχων τις, ὁ πόθος πολεμεῖ τον,
καὶ διὰ τοῦτο ὁ ποθῶν (e riprende come n. 35)*

39 – C (IV) 1500 (assente in Z)

Ἀκριβῆς γὰρ ἀπόδειξις συνίσταται ἐξ ἔργων.

Si può utilmente confrontare con questa una sentenza testimoniata da numerosi florilegi : *Ἔργων γὰρ ἀπόδειξις διαθέσεως.*

Cfr. GEORGIDE 781, *Florilegium Marcianum* 226, *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 857D-860A). La fonte è GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 30, *Theol.* 4, 6 (PG 36, 109C).

40 - C (IV) 1516 (assente in Z)

Ἡ τάξις γὰρ ἡ ἀληθῆς εὐγένεια καλεῖται.

Cfr. *supra* Introduzione.

41 – C (IV) 1896-1899 (assente in Z)

*Ἐν γὰρ ταῖς διοικήσεσι τῶν μεγίστων πραγμάτων
ὁ Θεὸς συνεισέρχεται, καὶ μηδεὶς ἀπιστεῖται.
Εὐλόγως τοίνυν πρὸς Θεὸν ἀναπέμψωμεν χάριν,
αὐτὸς γὰρ πάντων ὁ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν ὑπάρχει.*

42 – C (IV) 1975 (assente in Z)

Τοῦ γὰρ κάλλους ἡ σύνθεσις ἀνδρείαν εἰκονίζει.

43 – C (IV) 1981 (assente in Z)

Οὐ δίκαιον δὲ τοῦ λαβεῖν, ἀλλὰ διδόναι μᾶλλον.

Il γὰρ è solo apparentemente assente : esso è citato infatti al verso precedente.

44 – C (IV) 1991-1992 = Z (V) 2357-2358 (con variante)

*Οὐ γάρ ἐστι δυνάμεως κρατεῖν καὶ βασιλεύειν,
Θεοῦ μόνον τὸ δῶρημα καὶ δεξιᾶς ὑψίστου.*

45 – C (V) 2045 ss. (assente in Z)

*Νεότης πᾶσα ἀληθῶς ματαιότης ὑπάρχει
ὀπνηῖκα πρὸς ἡδονὰς ἐκτείνει τὰς ἀτάκτους
ὁ δέ γε ταύτης ἀσφαλῶς τὰς ἡνίας ἰθύνων
ἀχειρωτος τοῖς πάθειν ἔσαι διαμένει,
καὶ κληρονόμος δείκνυται ζωῆς τῆς αἰωνίου,
ἀντι προσκαίρου ἡδονῆς τῆς αἰσχροῦ καὶ βεβήλου.
"Ὁς γὰρ τρυφᾷ ἀδύνατον τυχεῖν τῆς αἰωνίου·
ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμπρησμὸν μετὰ ἐλαίου σβῆσαι,
οὐδὲ τρυφῶν τις δυνατὸν φυγεῖν τὴν ἁμαρτίαν,
δι' ἧς τὸ πῦρ ἐκτρέφεται πᾶσι τοῖς ἀκολάστοις.*

Il passo è costituito da due parti ben distinte, nella prima delle quali è stigmatizzata la leggerezza della gioventù, nella seconda (la vera e propria massima) si trattano gli effetti di tale leggerezza sulla salvezza dell'anima. Da osservare che il linguaggio da un lato ricalca modi tipici dell'insegnamento monastico (con esiti anche paremiografici) legato ad esempio a GIOVANNI CLIMACO (cfr. *ex.gr. Scala Paradisi* 15 [PG 88, 888C]: *'Ο μετὰ γαστριμαργίας καὶ κόρου τῆς πορνείας νικῆσαι βουλόμενος δαίμονα ὁμοῖός ἐστι τῷ μετὰ ἐλαίου σβεννύοντι ἐμπρησμὸν, gnome* presente sia nel GEORGIDE n. 794, sia nella *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 812A); per ultimo si può citare anche una massima di ANTIOCO: *Βρωμάτων πολυτέλεια λαιμὸν μὲν τέρπει, τρέφει δὲ σκώληκα ἀκολασίας ἀκοίμητον* (PG 89, 1444B: cfr. GEORGIDE, sent. 173). Dall'altra parte il collegamento tra *νεότης* e *ἡδονή* è presente anche in altre sentenze (cfr. *ex.gr.* GEORGIDE n. 87: *'Ακόλαστοί εἰσιν οἱ νέοι σφριγῶντες, τρυφῶντες δὲ καὶ ἀκρατέστεροι*).

46 – C (V) 2096 = (in Z [VI] 2502-2503 è piuttosto diversa)

Λόγοις γὰρ συνεπαίρεται ἐκ τῆς ψυχῆς ἡ λύπη.

Si può confrontare questa *gnome* con la *Melissa* dello PSEUDO-ANTONIO (PG 136, 988A): *Πάσης λύπης παρηγορία ἢ πρὸς τοὺς ὁμοψύχους ἐστὶν ὁμιλία*, ripresa anche da Fozio (nella *Melissa* 988D), con le solite variazioni apportate dal patriarca.

47 – C (V) 2254-2256 (assente in Z)

*Καὶ τότε πρῶτον ἔμαθον ἀγάπην γυναικείαν
θερμότεραν κατὰ πολὺ ὑπάρχειν τῶν ἀρρένων.
φθείρει δὲ μᾶλλον ἄθεσμος καὶ παράνομος μίξις.*

La struttura della *gnome* è qui diversa, ma si tratta piuttosto dell'esperienza personale del locutore, che tende a trasportarla su piano universale. A ciò probabilmente si deve la struttura particolare della massima.

48 – C (VI) 2758 = Z (VII) 3301

Καὶ γὰρ εὐεξαπάτητον φρόνημα γυναικεῖον.

Le sentenze a riguardo della debolezza del pensiero femminile sono talmente diffuse, che non credo sia neppure il caso di soffermarci ulteriormente.

49 – C (VI) 2832 = Z (VII) 3382 (con variante)

Ἔστι γὰρ καὶ τὸ βάρβαρον δύσπιστον ἔθνος ἅπαν.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un tema ricorrente nella cultura paremiologica, quello del popolo «barbarico», visto spesso come portatore di elementi negativi. Cfr. *ex gratia* GEORGIDE n. 17 *Βαρβαρικὸν φύλον καὶ βάρβαρον τὸ φιλόανθρωπον.*

50 – C (VI) 2903 = Z (VII) 3474

Ἀνδράσι καὶ γὰρ πέφυκεν ἔρχεσθαι πρὸς γυναῖκας.

51 – C (VI) 2931-2932 = Z (VII) 3499-3500

*Ὁ γὰρ ἐκδιηγούμενος ἰδίας ἀριστείας
κενόδοξος λογίζεται ὑπὸ τῶν ἀκουόντων.*

Da mettere in relazione con la sentenza n. 19.

52 – C (VI) 3082-3083 = Z (VII) 3656-3657

*Ἀνδρῶν γὰρ ἐστὶν μωμητὸν οὐ μόνον τοῦ φονεῦσαι,
ἀλλ' οὐδὲ ὄλως πόλεμον στήσαι μετὰ γυναῖκας.*

53 – C (VIII) 3612 (assente in Z)

Τὰ γὰρ εἰς ὕψος ὄντα τε μήκοθεν θεωροῦνται.

Restano per ultimo da considerare alcune massime con caratteristiche particolari. Dapprima due presenti anche in altri romanzi in versi,

il che dimostra il circolare di sentenze o di atteggiamenti paremiologici analoghi. Poi tre passi che non rappresentano dei veri e propri proverbi, ma delle considerazioni sull'amore e sulla caducità delle cose umane, utilizzate come premessa alla narrazione. Esse presentano ugualmente un ricorso all'universalità per giustificare la svolgersi dell'azione, ma sono per lo più considerazioni che risentono fortemente dell'intervento dell'autore e quindi fanno minore ricorso alla *communis opinio*; inoltre due sono piuttosto lunghe: il che, se non impedisce il processo di «disinnesto» più sopra ricordato, certamente lo ostacola: si può ricordare a tal proposito l'affermazione dei retori greci sopra riportata secondo cui «*γνώμη ἐστὶ λόγος κεφαλαιώδης*».

54 – C (IV) 1612-1613) (assente in Z)

*Ὁ γὰρ ἐχθρῶν φειδόμενος ἐν ὄρα τοῦ πολέμου
ὑπ' ἐκείνων ἀσυμπαθῶς κατεβλήθη πολλάκις*

Sentenza analoga si trova, come già segnalato da Trapp, nell'*Achilleide* (I) 1369 e nel *Belisario* v. 217 (ed. Wagner).

55 – C (VIII) 3368-3372 = Z (X) 4228-4230

*Ἐπειδὴ πάντα τὰ τερπνὰ τοῦ πλάνου κόσμου τούτου
ἄδης μαραίνει καὶ δεινὸς παραλαμβάνει Χάρων,
καὶ ὡς ὄναρ παρέρχεται καὶ σκιά παρατρέχει,
καπνὸς ὡσπερ λυόμενος πᾶς πλοῦτος τοῦδε βίου ...*

Anche questo passo presenta analogie con l'*Achilleide* (I) 1573, come segnala Trapp. Inoltre il tema della caducità delle cose umane è testimoniato in tutta la letteratura gnomologica. A questa si può accostare, ad esempio, la sentenza (metrica) GEORGIDE n. 1213:

*Ὡς οἷα καπνὸς ἢ σκιάς θεωρία,
δόξα, κράτος καὶ πλοῦτος ἀνθρώπῳ ἔνι·
τὰ γὰρ χρόνῳ δεθέντα καὶ λύει χρόνος.*

56 – C (III) 609 ss. (assente in Z)

*Οὕτως δοῦλος πᾶς ὁ ἐρῶν τοῦ ἔρωτος ὑπάρχει·
ἔστι γὰρ οὗτος δικαστὴς βασανίζων καρδίας
τῶν μὴ τηρούντων ἀκριβῶς τὰς ὁδοὺς τῆς ἀγάπης·
εὐστόχως πέμπει τὰς βολὰς καὶ τοξεύει καρδίας,
καὶ ἵπταται μετὰ πυρὸς τὸν λογισμὸν φλογίζων·
πᾶς δὲ ὃς τοῦτον κέκτηται οὐ δύναται ἐκφεύξει,
κἂν τῶν ἐνδόξων τίς ἐστίν, κἂν τῶν πλουσιωτάτων,
ἐπαιρόμενος γὰρ αὐτοῦ ταχέως τοῦτον φθάνει.*

57 – C (III) 642-644 = Z (III) 886-888 (con varianti)

*Τοιοῦτος γὰρ ὁ χωρισμὸς πάντων τῶν ἀγαπῶντων·
διότι καίει τὰς ψυχάς, δαμάζει τὰς καρδίας,
ταράσσει καὶ τοὺς λογισμοὺς παντελῆς χωρισία.*

58 – C (IV) 955 ss. = Z (IV) 1253-1259 (con varianti)

*Καὶ αὐθις περὶ ἔρωτος ὑμᾶς ἀναμνησῶ
ῥίζα γὰρ οὗτος καὶ ἀρχὴ καθέστηκεν ἀγάπης,
ἐξ ἧς φιλία τίκτεται, εἶτα γεννᾶται πόθος,
ὃς αὐξηθεὶς κατὰ μικρὸν φέρει καρπὸν τοιοῦτον,
μερίμνας μὲν διηνεκεῖς, ἐννοίας καὶ φροντίδας,
εὐθύς κινδύνους παμπληθεῖς καὶ χωρισμὸν γονέων.*

*
* *

Il materiale sopra raccolto ed esposto, ci permette talune analisi. In primo luogo il rapporto che lega le *gnomai* del Digenis alle raccolte di sentenze o alla fonte. In tal senso mi pare che non si possa ricavare una conclusione univoca: alcune massime derivano dalle opere di Eliodoro e di Achille Tazio; tuttavia dai loro romanzi il diaskevaste non solo ha tratto apoftegmi, ma ad essi si è ispirato in più modi. Basta scorrere l'apparato del Trapp per verificare quanto questi siano presenti nel poema. Certo è interessante osservare che da tali romanzi siano state tratte anche considerazioni di carattere paremiografico, che del resto sono filtrate pure nella tradizione gnomologica.

Delle 15 sentenze di cui è stata identificata la fonte, 2 derivano da Eliodoro, 1 da Achille Tazio, 9 dalle Sacre Scritture, 1 da Gregorio Nazianzeno, 1 da Ippocrate, 1 dallo *Strategicon* di Maurizio (o piuttosto da tradizione gnomologica). Di altre 3 la fonte non è stata individuata, eppure sono presenti nella tradizione gnomologica. Anche la sentenza di Ippocrate, benché non l'abbia ritrovata nei florilegi, credo vada sicuramente ascritta a questa categoria; altrettanto vale per la citazione di Gregorio Nazianzeno, benché il diaskevaste si ostini a mostrare con lui confidenza. La citazione tratta da Maurizio era già considerata una *gnome* nello stesso *Strategicon*. Quanto alle sentenze della Bibbia, esse appartengono ad un «sapere» che è patrimonio comune a Bisanzio: in tal caso non serve né presupporre la consultazione diretta della fonte, né di alcuna raccolta.

Una seconda constatazione riguarda la presenza delle sentenze in tutta la tradizione del Digenis. Delle 58 *gnomai* enucleate, solamente

13 non compaiono nella recensione ricostruita Z. Parallelamente, solamente 4 massime sono presenti nel ramo della tradizione, rappresentato dalla recensione dell'Escorial (nn. 18, 50, 55 e 58), e questo mi pare un dato che deve essere assolutamente tenuto in vista nel delineare una qualsiasi ipotesi di *stemma codicum*: la sentenza infatti, per i motivi sopra esposti, ha un peso decisamente diverso da quello degli altri versi.

Una terza constatazione prende le mosse da dati di ordine quantitativo: la somma dei versi a carattere sentenzioso ammonta a oltre un centinaio sui 3681 della recensione criptoferrarese (nell'edizione Trapp). Dunque circa un verso su 35 contiene un messaggio di natura paremiologica, un'esortazione, una considerazione che, uscendo dal particolare della narrazione, vuole assurgere a valore paradigmatico, universale. Se è vera l'affermazione di Méleuc che «l'énonciateur vise à persuader le récepteur, le premier étant le maître, l'autre l'élève»⁽¹⁵⁾, (pur dando ai termini, come vuole Méleuc, un puro valore relazionale) una tale situazione ci fa riflettere su uno dei valori della «letteratura d'evasione» a Bisanzio.

Infine vale la pena tentare di raggruppare le sentenze raccolte in categorie omogenee che ricalchino quelle bizantine; e ciò non per un esercizio di amore antiquario o di bizzarro *divertissement*, ma per provare a vedere a che cosa si riferisce e su che campi si eserciti la «sapienza del Digenis».

Ebbene, l'analisi dà risultati confortanti: le sentenze sono raggruppiabili fondamentalmente in 4 gruppi. Il primo potrebbe intitolarsi *Περὶ ἔρωτος*. Parte di esse sono derivate da Eliodoro e da Achille Tazio, ma per la gran parte non sono reperibili nelle fonti: si tratta molto probabilmente di *gnomai* inventate dallo stesso diaskevaste, in modo da dare una definizione dei vari aspetti dell'amore. La sfera dell'eros è vista come qualcosa di molto naturale, in cui, come è logico aspettarsi in un testo con una base di morale profondamente cristiana, l'amore non si può limitare solo al sesso, perché «l'amore fisico porta mancanza di pudore». Quindi, se l'amore è bello, bisogna guardarsi dagli eccessi. Infatti il pericolo dell'amore risiede soprattutto in essi, ed inclini agli eccessi sono in particolare i giovani. Per il resto, le varie affermazioni secondo cui l'amore porta dolori, affanni, separazione dai genitori, sono aggiunte alla *gnome*, legate al contenuto del poema e

(15) S. MÉLEUC, *art. cit.*, p. 69.

attaccate alla sentenza, piuttosto che parti integranti di essa. Nonostante tutto, l'impatto della morale ecclesiastica non è così forte come ci si potrebbe aspettare: vale la pena notare che nei sentenziari sacri o sacro-profani un capitolo «περὶ ἔρωτος» non esiste e viene sostituito da un *Περὶ πορνείας*, o da un *Περὶ ἀρσενοκοιτίας* (con un valore indubbiamente diverso, essendo riferito piuttosto all'omosessualità). Per trovare un sentenziario che tratti dell'amore, bisogna risalire a Stobeo, dunque al V secolo e per di più ad un'opera completamente «laica».

Per ultimo, abbondano raffigurazioni dell'amore che richiamano le immagini alessandrine, ben conosciute dalla poesia epigrammatica: l'amore arciere, l'amore auriga etc. (16). In questo stesso capitolo va inserita anche la tematica dell'amicizia e quello della bellezza, fonte dell'amore e dell'innamoramento. E non mancano le note di disprezzo nei confronti della donna, «la cui mente facilmente si lascia ingannare».

Accanto a questo tema, è sviluppato quello della gioventù, un *Περὶ νεότητος* che considera pericolosa quell'età soprattutto per gli effetti sull'incontinenza amorosa e sulla mancanza di misura.

Un gruppo tutto particolare è quello che riguarda gli avvenimenti improvvisi e il loro conseguente eccesso di gioia o di dolore. Ricollegandosi anche qui ad una tematica antica, questi stati d'animo sono ritenuti pericolosi, perché possono portare a gesti sconsiderati; così la molta gioia o il troppo amore possono provocare la morte. Da un lato viene di nuovo ribadita quella moralissima necessità di una giusta misura; dall'altro la presenza di massime di questo genere, collegate evidentemente ad episodi che rappresentano colpi di scena, è giustificata dal riallacciarsi ai romanzi antichi (dai quali — soprattutto Eliodoro — parte di esse è tratta).

Un altro gruppo è rappresentato da sentenze riguardanti il valore e la virtù guerriera, com'è ovvio aspettarsi da un romanzo che canta le *ἀνδραγαθίαι* dell'eroe, e in cui la tematica epica è preminente (17). L'aspetto più interessante — l'unico da sottolineare — è tuttavia relativo solo alla modestia e all'invito a non autocelebrarsi. Va notata anche l'affermazione che la virtù si rivela fin da giovani.

(16) R. O. A. M. LYNE, *Servitium amoris*, in *Classical Quarterly*, 29 (1979), 117-130.

(17) Non entro nella dibattuta questione se il *Digenis* appartenga al genere del romanzo o piuttosto a quello epico. Si veda per ultimo S. ALEXIOU, *ed. cit.*, pp. ξη ss.

Due altre tematiche affini sono quelle che riguardano Dio e la caducità delle cose umane. Quanto a Dio, la sua presenza è riguarda soprattutto l'aspetto provvidenziale ; è l'Ente cui bisogna affidarsi con fede, perché da Lui derivano glorie e miserie. Del resto tutto nella vita è transitorio, nulla permane, né gloria né ricchezza. Si tratta di un tema estremamente diffuso in tutta la letteratura gnomologica e nella sapienza proverbiale applicata. Da sottolineare anche il continuo ricorso dei vari personaggi ad invocazioni di lode verso Dio.

Infine restano poche altre sentenze relative a vari aspetti : dal rapporto con i genitori alla necessità di confidenza per sconfiggere il dolore, dal bisogno di dolcezza per far cadere l'ira, al non parlare troppo. Anche qui si tratta di sentenze diffuse in tutta la tradizione gnomologica e presenti in molte opere letterarie bizantine. E non mancano neppure massime relative all'ideologia imperiale e al comportamento rispettoso nei confronti delle donne.

La «sapienza» del Digenis è dunque una sapienza fatta di luoghi comuni talvolta, talaltra improntata ad autori antichi o alla Bibbia, sempre comunque legata ad una forma di didattica. Proprio questa presenza ci pone un interrogativo, a proposito degli intenti che stanno alla base del processo di produzione/fruizione letteraria a Bisanzio. Problema di fondo che deve essere ancora ampiamente indagato.

Trieste, Giugno 1988.

Paolo ODORICO.

THEODORE STUDITES AND THE PATRIARCH NICEPHOROS ON IMAGE-MAKING AS A CHRISTIAN IMPERATIVE

This paper is concerned with the theological justification of images during second iconoclasm (813-843) ⁽¹⁾. More specifically it is concerned with the theology of Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros. I intend to concentrate mainly on that aspect of their iconology which demonstrates their attitude to matter and the interaction between the spiritual and the corporeal. I hope to show that in this respect they are consistent with the position taken by John of Damascus during first iconoclasm (726-787) ⁽²⁾. But I want to begin by looking at the background to this attitude and the neglected side of Byzantine Christianity it represents.

The stereotype image of the Byzantine holy man as world-denying and flesh-fighting represents only one aspect of Byzantine asceticism. We have to balance the hagiographical tradition of the holy fool and the stylite ⁽³⁾ against the more prosaic life of the ordinary monk. As Paul Magdalino has pointed out ⁽⁴⁾, cenobitic monasticism could survive without conspicuous heroes and Byzantine society was not

(1) This is an edited version of a paper given at the Twenty-First Spring Symposium of Byzantine Studies at Birmingham, 21-24 March 1987. The title of the Symposium was the Byzantine Eye : Word and Perception, and the paper was read in the Section : The Iconophile Eye, convened by Dr Robin Cormack. I should like to thank Prof. Anthony Bryer and Dr Robin Cormack for inviting me to give my paper. In addition, I should like to thank David Melling, David Turner, Zaga Gavrilovic, Patricia Karlin-Hayter and Dr Philip Sherrard for their comments and encouragement. Needless to say I am alone responsible for any errors which this paper contains.

(2) See his *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, ed. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3, Berlin and New York, 1975.

(3) For the holy fool, see A. Y. SYRKIN, "On the behaviour of the 'Fool for Christ's Sake'", *History of Religions*, 22, 1982, 150-171, and for the stylite, H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites*, Brussels, 1923.

(4) "The Byzantine Holy Man of the Twelfth Century", *The Byzantine Saint*, ed. HACKEL, London, 1981, 51-66.

always well-disposed to the antics of the holy man. It was the ascetic practices of certain hermit-monks and their irregular admission into the monastic life which led Theodore Studites to reform the Studite rule⁽⁵⁾. We have to balance, too, the ascetic extreme against the general tenor of Orthodox theology, which is far from negative towards nature and the body⁽⁶⁾. If this is the case, then we have the apparent paradox of a strong ascetic tradition in a religion which does not deny the world.

To take monasticism at face value and to see it simply as a withdrawal from the world and to conclude therefore, erroneously, that it implies a condemnation of what is rejected, is to misunderstand the place of monasticism in Christendom. As John of Damascus says, celibacy is an imitation of the angels, but that does not mean we speak ill of marriage⁽⁷⁾. In regard to monasticism and art, there is no evidence to suppose that painting was less acceptable to monks than to other Christians. If there was one area in which the early Christians were ready to follow pagan culture it was in the area of pictorial art⁽⁸⁾. Indeed, as far as I am aware, except during iconoclasm itself, there was never a real conflict between monasticism and art in Byzantium⁽⁹⁾. If this is right, then it is significant, because the potential for iconoclasm in ascetic circles may have been strong at times. The only evidence we have for an iconoclast movement among monks comes from seventh century Armenia⁽¹⁰⁾.

(5) K. M. RINGROSE, *Saints, Holy Men and Byzantine Society 726-843*, PhD thesis, Rutgers' University, New Jersey, 1976, 64, 90.

(6) On the early fathers, see D. S. WALLACE-HADRILL, *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester, 1968.

(7) *De Fide Orthodoxa*, 4.24 KOT. 2.229. (Hereafter *F.O.*.)

(8) Cf. R. P. C. HANSON, "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. HAASE, Band 11.23.2, Berlin, 1980, 956. Also, C. MURRAY, "Art and the Early Church", *Journal of Theological Studies*, N.S. 28, 1977, 303-345.

(9) The relationship between art and asceticism in Byzantium is brought out by R. CORMACK, *Writing in Gold; Byzantine Society and its Icons*, London, 1985. On the opposition of certain ascetics in the fifth century to the singing of canons and *troparia*, see E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 2nd ed., Oxford, 1961, 172.

(10) See P. J. ALEXANDER, "An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia", in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, 1978.

It is worth observing that the tradition of imageless prayer in Byzantine monasticism does not appear to be in conflict with the use of images ⁽¹¹⁾. We first encounter imageless prayer in the writings of the desert fathers of the fourth century ⁽¹²⁾. Although the absence of visualization in contemplative prayer became the norm in Byzantine mysticism, it met with resistance among the Coptic monks of the Egyptian desert ⁽¹³⁾. Those monks who wanted to use a mental image to help their meditations were called by the Greeks "anthropomorphites". They tended to take a literal view of the vision of God and to imagine they saw a material vision during their prayers. When one Coptic monk was forbidden to picture to himself an image of God, he is said to have complained that his God had been taken from him and he did not know to whom to address his prayers ⁽¹⁴⁾. When the monk is urged to abstain from using an image of God, we seem to have an anticipation of the iconoclast distaste for representations of the Word made flesh ⁽¹⁵⁾.

In Byzantium the body was recognised as an essential element of the Christian life. It was not to be despised or rejected, for the body of the Christian participated in the process of sanctification through the sacraments. Theodore Studites lists six sacraments: baptism, the eucharist, chrism, ordination, monastic tonsure, and the service of burial ⁽¹⁶⁾. We may note that at this point marriage is not included. Further sanctification of the body could be attained by discipline and ultimately in the angelic life of the monk. But disciplining the body is by no means the same thing as denying the world. To bring the body under control through fasting and prayer was to understand the role of the body in turning the soul towards God. The monk was also enjoined to feast as well as to fast and to partake of the good things

(11) Gouillard characterises the two approaches to the divine as "la théoptie et l'anthropophanie". He suggests only the "hyper-hesychasts" achieved the pure state of imageless prayer, see J. GROUILLARD, "Contemplation et imagerie sacrée dans le christianisme Byzantin", in *La vie religieuse à Byzance*, London, 1981.

(12) See *The Philokalia*, vol. 1, trans. and ed. G. E. H. PALMER *et al.*, London, 1979, *passim*.

(13) G. FLOROVOSKY, "The Anthropomorphites in the Egyptian Desert", *Aspects of Church History*, Massachusetts, 1975, 89-96.

(14) FLOROVOSKY, *op. cit.*, 90.

(15) H. CHADWICK, *The Early Church*, Penguin, 1967, 284.

(16) *Ep.* 11, 165, PG 99, 1524B.

of the earth⁽¹⁷⁾. Although monasticism was not above condemning the life of the laity, it had to be careful not to create a two-tier Christianity. Theodore Studites goes out of his way to condemn such a view of the Christian life and he does so in the context of whether images are for the "less perfect"⁽¹⁸⁾. He insists on the unity of Christian practice, together with equality in the monastic life⁽¹⁹⁾.

The ambivalence of the monk towards his body is summed up by John Climacus in the seventh century. He speaks of his body as a friend he cannot hate, who he is bound to forever, and who is going to be resurrected with him. If he hurts his body or strikes it down he will have nothing left by which to acquire virtues.

Πὼς μιμήσω ὃν φύσει ἀγαπᾶν πέφυκα ; πὼς ἐλευθερωθῶ ᾧ εἰς αἰῶνας συνδέδεμαι ; πὼς καταργήσω τὸ καὶ σὺν ἐμοὶ ἀνιστάμενον ; --- ἂν λυπήσω, ὅλως κινδυνεύσω, ἂν πλήξω, οὐκ ἔχω διὰ τίνος τὰς ἀρετὰς κτήσομαι⁽²⁰⁾.

Here John recognizes that he cannot achieve perfection without his body. Neither the body nor its passions are intrinsically evil. "The enemy is not the body, as some would claim", says Clement of Alexandria, "but the devil"⁽²¹⁾. Sin lies not in matter or in the body, but in their misapplication by the human will. The soul may be superior to the body but that does not make the body evil. The unfallen state of mankind is not one of a disembodied soul, but of the body and the soul united in contemplation of God.

It is this vision of man as a psychophysical unity that lies at the heart of Orthodox theology. Human beings are not cut off from the rest of nature but, says John of Damascus, by virtue of the body they have a bond with inanimate things and share in the life of other creatures.

(17) THEODORE STUDITES, *Catechesis Chronica*, PG 99, 1693-1704.

(18) *Ep.* 11, 171, PG 99, 1537A-D. On this see, S. GERO, "Hypatius of Ephesus on the Cult of Images", in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, pt. 2, Leiden, 1975, 208-216.

(19) Theodore seems to disapprove of having two monastic habits, the great *schema* for the senior monks and the small *schema* for the ordinary monks. There should be only one *schema*, he says, because there is only one baptism. *Ep.* 1. 10, PG 99, 941C.

(20) *Scala Paradisi*, 15, PG 88, 901CD. Also K. WARE's introduction to the translation by C. LUBHEID and N. RUSSELL, *John Climacus: the Ladder of Divine Ascent*, London, 1982.

(21) Cited WALLACE-HADRILL, 73. Cf. DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names*, 4.26-28, PG 3, 128C-129A.

Χρῆ γινώσκειν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος, καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ, καὶ τῆς τῶν ἀλόγων μετέχει ζωῆς, καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληφε νοήσεως. κοινωνεῖ γάρ, τοῖς μὲν ἀψύχοις, κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν (22).

Perhaps we have here some of the elements of what could be a Christian ecology (23). The essential unity of man and creation is expressed by Maximos the Confessor. "The spiritual world is in the material like the presence of a soul in a body", he says, "and the material world is fused with the spiritual like a body with its soul. As soul and body make one person, so the two make one world".

Καὶ ὡς ψυχὴν ἐνοῦσαν σώματι, τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ τὸν νοητὸν εἶναι καὶ τῷ νοητῷ τὸν αἰσθητὸν, ὡς σῶμα τῇ ψυχῇ συγκροτούμενον καὶ ἓνα ἐξ ἀμφοῖν εἶναι κόσμον, ὥσπερ καὶ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον ἓνα (24).

For the Christian, of course, the ultimate example of this unity is the Incarnation.

By drawing attention to the place of the body in monasticism, I do not mean to detract from the spiritual dimension. But I would suggest we stop viewing Christianity as a species of dualism. Basically there is no body-soul dichotomy in Christianity, and the main stream of Orthodox theology does not contain a quasi-gnostic hidden agenda. The body is to be saved along with the soul no matter how fallen it is. There can be no single answer to why Byzantines embraced monasticism, but with an estimated average of one monk to every one

(22) *F.O.* 2.12, *KOT.* 2.78. In *De Fide Orthodoxa* John's view of nature and the body is influenced by Nemesius of Emesa's *On the Nature of Man*. This is thought to have been written in the late fourth century, but it is not mentioned by other writers till the seventh century, when Maximus the Confessor (580-662) and Anastasius of Sinai (630-700) cite passages from it. See W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, London, 1955.

(23) See P. GREGORIOS, *The Human Presence: An Orthodox View of Nature*, Geneva, 1978, and now the Gifford lectures for 1984-85 given by J. MOLTMANN, where he says in his preface: "I have ... discovered that Orthodox theology has preserved a creation wisdom which was pushed aside and lost in the West", *God in Creation; an ecological doctrine of creation*, London, 1985, xiii.

(24) *Mystagogia*, 7, PG 91, 685A. I have used the translation of Dom Julian STEAD, *The Church, the Liturgy and the Son of Man*, Massachusetts, 1982, 84. Dom Julian sees the implications for art in Maximos' views on the relationship between spirit and matter, *ibid.*, 47.

hundred inhabitants⁽²⁵⁾, monasticism in Byzantium was obviously a way of life which attracted considerable attention. Given this preoccupation with the relationship between spirit and matter, for that is what asceticism signifies, we might reasonably expect to find a "somatic" or "hyleic" theology of some kind. It is this kind of theology which we find being developed by iconophile writers during iconoclasm.

The iconophile concern with the place of matter in Christian thought is evident in John of Damascus⁽²⁶⁾. Several writers give John a special role in Orthodox iconology, with particular reference to his attitude to matter. For instance, John Meyendorff finds in him what he terms the "cult of matter"⁽²⁷⁾, while Stephen Gero refers to his writings as "hymns to hyle"⁽²⁸⁾. Both writers seems to think there is something idiosyncratic in John's praise of matter and its sanctification. Meyendorff looks to the iconophiles of second iconoclasm, especially to Theodore Studites, for what he takes to be a more moderate view⁽²⁹⁾. He appears to mean by this that Theodore's theology has a more distinct Neoplatonic character than John's. Yet Theodore and Nicephoros are no more Neoplatonic than John and no less mindful of matter⁽³⁰⁾. He further suggests that, in contrast to John, Theodore was conscious of the dangers of "fetishism" into which some forms of icon veneration fell⁽³¹⁾. But we ought to note

(25) P. CHARANIS, "The Monk as an Element in Byzantine Society", *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, 63-84.

(26) See his *Three Orations*, esp. *Or.* 1.16 ; *Or.* 2.14.

(27) *Christ in Eastern Christian Thought*, New York, 1975, 191.

(28) "Byzantine Iconoclasm and Monarchomachy", *Journal of Ecclesiastical History*, 28, 3, 1977, 241-248.

(29) *Ibid.*, 191. John does not venerate matter without qualification as Meyendorff seems to imply. Just as Theodore says it is not the matter of the image which is the object of veneration, so John does as well. THEODORE, *Antir.* 3.C2, PG 99, 421A ; JOHN, *Or.* 3.41, KOT. 3.143. For Leontius of Neapolis in the seventh century, it is not the wood of the cross which is venerated, but through the wood Christ is venerated, *Contra Judaeos*, PG 93, 1597D.

(30) Unlike John, however, both use Aristotelian logic terminology. Although John compiled an enchiridion of philosophical and logic terminology, his *Dialectica*, he rarely applied the latter to his theology. On this aspect of Byzantine iconology, see my paper "Aristotle and the Icon" (forthcoming).

(31) *Ibid.*, 191. It is not clear what Meyendorff means by "fetishism" in this context. Perhaps he was thinking of John's suggestion that the Christian devotion to images can be likened to that of lovers embracing the garments of the missing beloved, *Or.* 3.10, KOT. 3.102. But even this is an established *topos*, see LEONTIUS OF NEAPOLIS, *Contra Judaeos*, PG 93, 1600A.

that it is Theodore and not John who recommends an icon of St Demetrius as a god-parent in baptism⁽³²⁾. Christoph von Schonborn agrees with Meyendorff in seeing an inherent danger in John's attitude to matter and believes Theodore offers a more balanced approach. On the other hand, he is critical of attempts that try to show Theodore's iconology is more Neoplatonic in inspiration⁽³³⁾.

It seems to me that this contrast between John and Theodore, as formulated by Meyendorff and von Schonborn, is not born out by what John says. In his praise of the salvific capacity of the material world John is careful to say that he does not worship matter itself.

Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον, καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται. Σέβω δὲ οὐχ ὡς θεόν – ἄπαγε⁽³⁴⁾.

Turning to Gero, he denies that John was voicing a monastic consensus with his "hymns to hyle". He thinks (what he terms) "the world-denying temper" of the ascetic gives rise to a contempt for material aids to worship, but there is little evidence from within Byzantium that monks felt this way about images before iconoclasm⁽³⁵⁾. As far as John is concerned, it should be said that he was following the tradition of the fathers and building on what they said concerning matter⁽³⁶⁾. It is incorrect to see his attitude to matter as unique, for it is, I believe, more than endorsed by the iconophiles of second iconoclasm⁽³⁷⁾.

(32) *Ep.* 1.17, PG 99, 961B.

(33) *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)*, Fribourg, 1976, 224, 229.

(34) *Or.* 1.16, KOT. 3.89 ; *Or.* 2.14, KOT. 3.105.

(35) *Ibid.*, 244-245. Gero merely refers to Alexander's paper on the iconoclast movement among monks in seventh century Armenia, see above, n. 10.

(36) John's disclaimer that nothing he says is the product of his own mind (*Dialect. pro.* KOT. 1, 52-53), should be seen in relation to Canon 19 of the Quinisext Council of 692. Part of it says that bishops should become distinguished for their knowledge of patristic writings, rather than for composing works out of their own heads, MANSI, 11, 952CD. On the background to the appeal to the fathers, see R. M. GRANT, "The Appeal to the Early Fathers", *Journal of Theological Studies*, N.S. 11, 1960, 13-24.

(37) It should be said that there are few overt references to John by Theodore and Nicephoros, but then the fathers of Nicaea II do not quote from his writings either. The main eighth century iconophile cited at Nicaea II is the patriarch

There is no doubt that, as we have it, iconoclast thought of second iconoclasm is based largely on that of first iconoclasm. More particularly it is based on the writings of emperor Constantine V and the *Horos* of the Iconoclastic Council of 754⁽³⁸⁾. It is also apparent that the fathers of Nicaea II did not make a very good job of refuting iconoclast theology. Although the actual time spent in dealing with 754 is considerable, it represents less than one third of the total proceedings⁽³⁹⁾. But perhaps we should remember the circumstances in which the synod gathered, and the fact that it was almost scuppered at the start by the iconoclast faction⁽⁴⁰⁾. As John of Damascus died about 749 without knowing Constantine V's writings, or the *Horos* of 754, it was left to Theodore and Nicephoros, during second iconoclasm, to develop a satisfactory iconophile response.

There may be something in the suggestion that the iconoclast emperors supported, and were supported, at least during second iconoclasm, by itinerant holy men⁽⁴¹⁾, although we know from Theodore's letters that cenobitic monks went over to the iconoclasts as well⁽⁴²⁾. However, such support from itinerant holy men would be consistent with iconoclast theology. For it was part of the *Horos* of 754, and of the Iconoclastic Council of 815, to promote the holy man as a living image over the dead image of the saint in the icon⁽⁴³⁾. This

Germanos. See P. VAN DEN VEN, "La patristique et l'hagiographie du Concile de Nicée de 787", *Byzantion*, XXV-XXVII, 1955-57, 325-362.

(38) For the appropriate texts see *Textus byzantinos ad iconomachian pertinentes, in usum academicum*, ed. H. HENNEPHOF, Leiden, 1969. Also S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular attention to the oriental sources*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 384, Subsidia Tomus 52, Louvain, 1977.

(39) *Sixth Session*, MANSI, 13, cols. 203-368. On the opposition of Theodore Studites to the ecumenicity of Nicaea II, see P. HENRY, "Initial Eastern Assessments of the Seventh Oecumenical Council", *Journal of Theological Studies*, 25, 1974, 75-92.

(40) THEOPHANES, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. 1, Leipzig, 1883, 461.

(41) RINGROSE, *ibid.*, 59-60.

(42) *Ep.* 11. 9, PG 99, 1140B. At one time the patriarch Ignatios was *ηγούμενος* of a monastery in communion with iconoclasts, see P. KARLIN-HAYTER, "Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios", *Iconoclasm*, ed. A. BRYER and J. HERRIN, Birmingham, 1977, 142.

(43) The *Horos* of 754 speaks of images as *ἀδόξω καὶ νεκρᾷ ὕλη*, GERO, *Constantine V*, 80. It is interesting to note that *Canon* 101 of the Quinisext Council of 692, promotes man as a living image over inanimate and inferior matter with

has become known as the ethical theory of the image⁽⁴⁴⁾. It says in effect that the true image is to be found in the virtuous soul of the saint, rather than in his material representation.

In general the iconoclasts tended to over-spiritualize their interpretation of Christian teaching. This is apparent from the stress they lay on the ethical theory of the image. This is essentially an ascetic theory, because it requires us to imitate the virtues of the saint. However, Constantine V's objection to the cult of the saints⁽⁴⁵⁾ makes its adoption something of a contradiction. The anti-monastic element in iconoclasm, particularly during the eighth century⁽⁴⁶⁾, does not square with the ethical theory of the image. To propagate the idea that the virtuous soul of the Christian is the true image, requires some recognition of the value of discipline and restraint⁽⁴⁷⁾. The notion that sanctity belongs to persons and not to things has a long history in Christianity⁽⁴⁸⁾. As with other elements of iconoclast thought it does not represent a clean break with the past⁽⁴⁹⁾.

In his refutation of the ethical theory of the image, Nicephoros takes the view that the virtues of the saint cannot be separated from his body, because it is by means of (*ᾠργανον*) the body that his virtues are known. On this basis he argues for the priority of the saint's painted image over the written account of his deeds, and he goes on to stress the superiority of sight over the other senses⁽⁵⁰⁾. Theodore, on the

regard to using the hands rather than a vessel to receive the *προσφορά*, MANSI, 11, 988A.

(44) M. V. ANASTOS, "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815", *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 1954, 153-160. But we should not forget that the theory is also part of the iconophile arsenal.

(45) GERO, *Constantine V*, 147.

(46) See above, p. 169, n. 28, and S. GERO, "Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century", *Byzantion*, XLIV, 1974, 23-42.

(47) On Constantine V's personal animosity to the ascetic life, see GERO, *Constantine V*, 141-142.

(48) This is apparent from the florilegium of patristic authorities used in the support of the ethical theory of the image, see ANASTOS, *ibid.*

(49) On the view that iconoclast thought represents a clean break with the past, see L. BARNARD, "The Theology of Images", in *Iconoclasm*, ed. A. BRYER and J. HERRIN, *ibid.*, 13. But what Gero has done for the antecedents of the iconoclast theory of the eucharist can be done for the other aspects of iconoclast thought, S. GERO, "The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources", *Byzantinische Zeitschrift*, 1975, 4-22.

(50) See P. J. ALEXANDER, "The Iconoclast Council of St Sophia (815) and its

other hand, wants to give equal weight to the seeing of the saint's image and to the hearing of his attainments⁽⁵¹⁾. In another passage, he rejects the idea that the struggles of the saints are best presented in written rather than in pictorial form, and affirms that both are worthy of honour⁽⁵²⁾. Although the idea of the virtuous soul of the saint being the true image is found in iconophile hagiography of our period⁽⁵³⁾, it would seem that on this issue at least some iconophiles were at cross purposes.

But is the embodiment of the saint in dead matter different from his living image? In general iconophiles do not distinguish between animate and inanimate matter. Matter is matter, whether it is dead or alive, because, according to John of Damascus, it is composed of the four elements: air, fire, water and earth⁽⁵⁴⁾. This lack of a distinction between animate and inanimate matter is important when we come to consider the image and the relics of the saint⁽⁵⁵⁾. For our iconophiles,

definition (Horos)", *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, 49, and the Greek text in the notes. Contrary to Alexander's remarks, it may in fact have been Nicephoros' intention at this point to "emphasize the physical over the spiritual aspects of the religious personality". On the superiority of sight, see below, p. 179.

(51) *Antir.* 1.17, PG 99, 348C.

(52) *Ep.* 11.171, PG 99, 1537AD.

(53) See, for example, the *Vita* of Michael the Synkellos, ed. F. I. SMIT, *Izvestija Russekogo Archaeologičesko Instituta v Konstantinople*, 11, 1906, 227-259. My thanks to Dr Mary Cunningham for drawing my attention to this reference. Dr CUNNINGHAM has prepared a new edition, with translation and commentary, of the life of Michael the Synkellos, *Belfast Byzantine Texts and Translations*, Belfast, (forthcoming).

(54) *F.O.* 2.12, KOT. 2.78. However at one point John does say it is the addition of the four humours which characterises living bodies, *F.O.* 2.12, KOT. 2.78. On the qualitative theory of matter, see S. SAMBURSKY, *The Physical World of Late Antiquity*, London, 1962, 34-44.

(55) How, asks John, could a dead body work miracles? *F.O.* 4.15, KOT. 2.204. J. WORTLEY tries to account for why John finds it necessary to explain that the saints are not dead and to list the saints for his readers as a response to an iconoclast attack on the holy relics, "Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics", *Byzantinische Forschungen*, 8, 1982, 262. But much depends for whom one thinks *De Fide Orthodoxa* was written. Initially a compendium of Christian doctrine would be of more value to Melkites living in *dār al-islām*, than to Orthodox Christians living in the Byzantine empire. If this is so, then it may help to explain the thematic character of the work. *The Fount of Knowledge*, of which *De Fide Orthodoxa* is a part, was dedicated to John's adopted brother, Cosmas, who was made bishop of Maiuma in Gaza in 743. *Dialect. pro.* KOT., 1.51.

the portrait of the saint in the icon is, in many respects, a living image⁽⁵⁶⁾.

The representation of the bodily form of the saint in the icon indicates a complex relationship between art and theology. There is a close connection in the Greek fathers between dispassion (*ἀπάθεια*) and deification (*θέωσις*)⁽⁵⁷⁾. Control of the body is needed to attain dispassion and then the process of synergy can begin. This shows that the body of the saint is the starting point of his salvation. Saints are filled with divine grace during their lives and it does not depart from their images when they die⁽⁵⁸⁾. For Nicephoros, the saint is shown in the icon not as he might be, but as he was and is now⁽⁵⁹⁾. He insists on the historicity of the saint's sanctification, as he insists on the historicity of images of Christ⁽⁶⁰⁾. Because of the lack of a distinction between living matter and dead matter there is nowhere where the divine is not present.

ποῦ γάρ ἐστιν, οὐκ ἐστὶν ἡ θεότης, ἐν τε λογικοῖς καὶ ἀλόγοις ἐν ἐμψύχοις καὶ ἀψύχοις;⁽⁶¹⁾.

Iconophile theology reflects the Byzantine desire to establish a permanent place for matter in Christian thought. But the iconophile equation of iconoclasm with Manichaeism does not hold up⁽⁶²⁾,

(56) NICEPHOROS, *Antir.* 1.33, PG 100, 288AB.

(57) This is evident throughout the Byzantine era. On Gregory of Nazianzus in the fourth century, see D. F. WINSLOW, *The Dynamic of Salvation: a study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge, Massachusetts, 1979, and on Gregory Palamas in the fourteenth see, G. I. MANTZARIDIS, *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York, 1984.

(58) JOHN, *Or.* 1.19, Kot. 3.95.

(59) *Adversus Epiphaniidem*, 317, ed. J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, vol. 4, Paris, 1858, 292-380. See J. TRAVIS, *In Defense of the Faith: the theology of patriarch Nikephoros of Constantinople*, Massachusetts, 1984, 104.

(60) *Antir.* 3.3, PG 100, 380B.

(61) THEODORE, *Antir.* 1.12, PG 99, 344B. As P. HENRY remarks, this is the answer the iconophiles gave to Peter Brown's question concerning the place of the holy, "What was the Iconoclastic Controversy about?", *Church History*, 25, 1976, 26. For John divinity is ubiquitous because matter is charged with divine power, *Or.* 1.16, Kot. 3.90, *Or.* 2.14, Kot. 3.105.

(62) Theodore accuses the Manichaeans of doceticism, *Antir.* 3.A15, PG 99, 379A. But as Gero points out, "docetic iconoclasm" is largely an iconophile construct, "Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century", 35-36. See below, p. 178, n. 83.

despite the claim of Nicephoros to have seen Manichaeian books purporting to denounce the use of images⁽⁶³⁾. The Manichaeian identification of evil with matter, that is, the material world *per se*, did not lead to a rejection of images⁽⁶⁴⁾. Eusebius of Caesarea mentions that he has seen Manichaeians venerating an image of Mani⁽⁶⁵⁾, and we know from other sources that the Manichaeians were renowned for their illuminated manuscripts⁽⁶⁶⁾. Treating matter as evil, then, does not seem to have compromised their need for art. This theological inconsistency, if such it may be called, is not commented upon by iconophile writers, presumably because they did not know, or because they chose to ignore the fact that Manichaeians had images. Thus it can only be, if at all, on the Manichaeian attitude to matter and not to images that the iconoclasts can be tarred with this brush. It is far from the case that iconoclasm and dualism can be equated⁽⁶⁷⁾.

A notable area of interest to our iconophiles is the depiction of angels. Although the question of the circumscription of angels may at first appear trivial, it is in fact a further reflection of the concern with matter and the body, and the relationship between the spiritual and the corporeal. The objection raised by the iconoclasts, that because angels are bodiless they cannot have material form, demanded a clarification of Orthodox angelology⁽⁶⁸⁾. Theodore replies in the following way :

(63) *Antir.* 3.44, PG 100, 464AB. See the remarks of N. G. GARSOLIAN on the assimilation of iconoclasm to Manichaeism, *The Paulician Heresy: a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine empire*, The Hague, 1967, 201.

(64) H.-J. KLIMKEIT, *Manichaeian Art and Calligraphy*, Leiden, 1982. For a recent assessment of Manichaeism in the early Byzantine period, see S. N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Manchester, 1985.

(65) *Letter to Constantia*, PG 20, 1548D. Also S. GERO, "The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered", *Journal of Theological Studies*, 32, 1981, 460-470.

(66) The only surviving illuminations are from Chinese Turkestan, see M. BUS-SAGLI, *Central Asian Painting*, Geneva and London, 1978.

(67) But see M. BOYCE, "Iconoclasm Among the Zoroastrians", *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, pt. 4, Leiden, 1975, 93-111.

(68) Apart from the *Celestial Hierarchy* of Dionysius the Areopagite, the usual sources of Byzantine angelology are iconographic and liturgical. However, the contribution to the subject by iconophile writers has still to be properly assessed. Travis has seen the importance of angelology for the patriarch, *ibid.*, 25-43.

“Compared with a solid body the nature of angels is bodiless, but compared with the divine nature they are neither bodiless nor uncircumscribable ... For what is properly termed bodiless is unbounded and uncircumscribable, and this applies only to the divine nature. But an angel is bounded by place and is therefore circumscribed ⁽⁶⁹⁾”. This is an argument for the relativity of angelic corporeality, that is, that angels move in and out of corporeality depending on their relative position on the scale between man and God. In relation to God’s immateriality they are material, but in relation to man’s materiality they are ethereal ⁽⁷⁰⁾. It owes much to later Platonic speculations on the subject of intermediation ⁽⁷¹⁾.

For Nicephoros angels are circumscribable first of all in time, for they have a beginning and whatever has a beginning is not entirely free of circumscription ⁽⁷²⁾. Since they are creatures, they are definable by their creator and so their nature can be circumscribed in space. They are also circumscribable by apprehension (*κατάληψις*). For insofar as they are intellects, they share in one another’s thoughts and therefore know to some extent their nature ⁽⁷³⁾. But the question for Nicephoros, is not whether they are circumscribable or not, but whether they can be represented in images. Here he touches upon one of his favourite themes, the distinction between being circumscribed (*περιγραπτός*), and being depicted (*γραπτός*).

Nicephoros accuses the iconoclasts of failing to understand the difference between these two terms ⁽⁷⁴⁾. He defines *γραπτός* as applying to both writing and painting, and of *περιγραπτός* he says it occurs in three ways, as we have seen already in the case of angels :

(69) *Antir.* 3.A47, PG 99, 412AB.

(70) JOHN, *Or.* 3.25, KOT. 3.132. This theory is attested to in the West by ANSELM, *Proslogium*, 13, PL 158, 234BC.

(71) Calcidius writes, “for as God can be compared to an angel, so an angel can be compared to man”, see J. DEN BOEFT, *Calcidius on Demons*, Leiden, 1977, 28. Also J. DILLON, *The Middle Platonists*, London, 1977, 47.

(72) *Antir.* 2.7, PG 100, 345C.

(73) *Antir.* 2.7, PG 100, 345C.

(74) What follows is based upon *Antir.* 2.12-16 and the summary of the *Refutatio et Eversio* given by P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, 151-152. I was not able to consult J. FEATHERSTONE, *The Refutation of the Council of 815 by the Patriarch Nicephoros*, PhD thesis, Harvard, 1984.

in time, in space, and by apprehension ⁽⁷⁵⁾. But the painter who depicts a human being does not circumscribe his model in any of these three ways. Nor conversely, does he who circumscribes someone in these three ways depict him. Painters depict but they do not circumscribe ⁽⁷⁶⁾. Christ was not circumscribed by man, but he circumscribed himself by virtue of his incarnation. Circumscription is part of the definition of "body", and it is because Christ is circumscribed that he can be depicted. If Christ's body is not capable of being depicted then he did not possess a human body. The divine nature has the apophatic attributes of ἀγραπτος and ἀπερίγραπτος, whereas human nature has the opposite qualities. Why, asks Nicephoros, should the difference be kept with respect to all other pairs of opposites, but be cancelled out with respect to these two ⁽⁷⁷⁾?. Christ is only uncircumscribable as far as his divinity is concerned ⁽⁷⁸⁾.

In the course of their polemic against the iconoclasts, both Theodore and Nicephoros state that unless there are images of Christ the incarnation might as well not have taken place ⁽⁷⁹⁾. At first sight this looks like a piece of iconophile hyperbole, but on closer examination it turns out to be the peg on which the ninth century iconophile apologetic hangs. At any event, it is a remarkable statement for any theologian to make.

Its roots lie in earlier Greek patristic views concerning creation and the incarnation. These centre on the doctrine of the sanctification of matter brought about by the Logos becoming flesh ⁽⁸⁰⁾. The theology of art developed by Theodore and Nicephoros represents a logical extension to this doctrine. The full humanity of Christ, together with the sanctification of his body, is made manifest in the icon. It is at this point that the icon does more than instruct us in theology. The icon of Christ is itself a part of the created world and therefore it partici-

(75) Supra. John seems to be the source of these determinants, *F.O.* 1.13, Kot. 2.39.

(76) *Antir.* 2.13, PG 100, 360AB; 2.16, PG 100, 365A.

(77) ALEXANDER, 251-252.

(78) *Antir.* 1.20, PG 100, 245B.

(79) THEODORE, *Antir.* 3.D8, PG 99, 432D; NICEPHOROS, *Antir.* 1.20, PG 100, 244CD.

(80) See, for example, ATHANASIOS, *De Incarnatione Verbi Dei* and IRENAEUS, *Adversus Haereses*. The latter asks, "Why should Christ have healed human flesh if it were not to attain salvation?", cited WALLACE HADRILL, *ibid.*, 73.

pates in the process of sanctification instituted by the divine economy it depicts. Thus to some extent divinity may be said to be in the icon⁽⁸¹⁾.

It is plain that for our iconophiles the incarnation cannot remain merely an idea in the mind or in writing. Unless Christ is depicted in a material way his existence in human form is invalidated⁽⁸²⁾. This teaching demonstrates more than any other the high esteem accorded to art by Byzantine theologians in the period of second iconoclasm. It is saying in effect that unless Christianity makes use of artistic representation the entire Christian kerygma is undermined. The painted image of Christ in the icon is as essential as the written image of Christ in the gospels.

If, according to iconophiles, iconoclasm is a form of docetism⁽⁸³⁾, then we can see why they reaffirm the place of matter in Christian understanding. Their view that matter is sanctified stems from their belief in the incarnation as a tangible reality and an event of cosmic significance. The work of Christ restores to mankind his original harmony with the rest of creation⁽⁸⁴⁾. Christ reunites heaven and earth, and closes the ontological gap between creator and creature, thus making possible man's eventual deification⁽⁸⁵⁾. The iconoclasts considered it a degradation to depict Christ in a material image, but as Theodore says, if merely spiritual contemplation were sufficient, it would have been sufficient for Christ to appear in a merely spiritual

(81) JOHN, *Or.* 1.36, ΚΟΤ. 3.148 ; THEODORE, *Antir.* 1.12, PG 99, 344BC.

(82) THEODORE, *Antir.* 3.D10, PG 99, 344A ; *Ep. ad Plat.*, PG 99, 505A.

(83) NICEPHOROS, *Antir.* 1.26, PG 100, 268-273. In the seventh century John of Thessalonica realised that the vindication of Christian images rested upon the incarnation, MANSI, 13, 164E. For the patriarch Germanos images of Christ refute the docetists ; τὸ δὲ τοῦ κυρίου, τῆς κατὰ σάρκα ιδέας ἐν εἰκόσι τυποῦσθαι τὸν καρακτῆρα, εἰς ἔλεγχον μὲν ἐστί τῶν φαντασία καὶ οὐκ ἀληθεία ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι ληρωδούντων αἰρετικῶν, *Letter to Thomas of Claudiopolis*, PG 98, 173B. On the importance of the doctrine of the incarnation for iconophiles throughout iconoclasm, see G. OSTROGORSKY, "Soedinenie voprosa o sv. ikonakh s khristologicheskoi dogmatikoi v sochineniiaikh pravoslavnykh apoletov rannego perioda ikonoborchestva", *Seminarium Kondakovianum* 1, Prague, 1927, 35-48. I am grateful to Zaga Gravidovic for our discussion of Ostrogorsky's article.

(84) What Maximos the Confessor, following Irenaeus calls a "recapitulation" (ἀνακεφαλαίωσις), see MEYENDORFF, *ibid.*, 142.

(85) MEYENDORFF, 143.

form⁽⁸⁶⁾. Christ retains the attributes of his human nature even after his resurrection, for once the Word became flesh he did not again become disincarnate⁽⁸⁷⁾. The devaluation of matter by the iconoclasts results in the devaluation of Christ's humanity.

By giving priority to sight over the other senses, our iconophiles are not simply paying lip service to the Byzantine convention that sight is the queen of the senses⁽⁸⁸⁾. Their position stems directly from the Orthodox notion of tradition (*παράδοσις*). For Theodore the disciples first saw Christ and then later, wrote down what he did and said. He believes that no matter how far you go back (*ἀναπόδιξις*), you will find the written word is based on visual perception⁽⁸⁹⁾. He concludes from this that if the image of Christ is removed, then the written word must be removed first. This is a good example of the iconophile insistence on the precedence of art. He does not say it is better to remove the gospels than the icon of Christ, but if pressed he would have to concede this⁽⁹⁰⁾. It raises the interesting question of whether there could be a Christianity without the gospels.

Nicephoros continues the parallel between images of Christ and the Gospels⁽⁹¹⁾, and concurs with Theodore in saying that the unwritten tradition precedes the written⁽⁹²⁾. He also says that the unwritten tradition is the strongest argument for the use of images⁽⁹³⁾. The iconoclasts argued that images were nor part of church tradition and considered their presence a concession to paganism⁽⁹⁴⁾. Although the

(86) *Antir.* 1.7, PG 99, 336D. Also JOHN, *Or.* 1.36, KOT. 3.147-149.

(87) THEODORE, *Antir.* 2.44, PG 99, 384C. Grabar observes that the iconophiles paid particular attention to the resurrection of Christ because it reinforced the doctrine of the incarnation. According to him, images of Christ rising from his tomb appear nowhere before ninth century psalters, A. GRABAR, *L'iconoclasm Byzantin, Dossier Archéologique*, Paris, 1957, 321. See now A. KARTSONIS, *Anastasis: The making of an image*, Princeton, 1986.

(88) Cf. ARISTOTLE, *Metaphysica*, A1.980a. JOHN, *Or.* 1.17, KOT. 3.93; THEODORE, *Antir.* 3.A2, PG 99, 392A.

(89) *Antir.* 3.A2, PG 99, 392A.

(90) For Nicephoros the choice is between accepting images or doing away with the gospels, *Antir.* 1.37, PG 100, 292B.

(91) *Antir.* 1.23, PG 100, 256BC.

(92) *Antir.* 3.4, PG 100, 381B.

(93) *Antir.* 3.7, PG 100, 385BC; JOHN, *Or.* 2.16, KOT. 3.114.

(94) 'H δὲ τῶν ψευδωνύμων εἰκόνων κακωνυμία οὔτε ἐκ παραδόσεως Χριστοῦ ἢ ἀποστόλων ἢ πατέρων τὸ εἶναι ἔχει, HOROS of 754, GERO, *Constantine V*, 77-78.

argument from unwritten tradition shows a lack of awareness of the historical development of images of Christ, and their acceptance by the church, we must take it seriously when assessing how the Byzantines saw their art. For iconophile writers, icons represent historical persons and events, and their authenticity is guaranteed by tradition. The making of Christ's image is considered to be contemporary with the proclamation of the gospels.

Ἐξῆς δὲ ταῦτα λέγομεν, ὅτι τὸ γράφειν ἦτοι εἰκονίζειν τὸν Χριστόν, οὐκ ἐξ ἡμῶν τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, οὐδὲ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἤρκαται γενεά, οὐδὲ νεαρὸν τὸ ἐφεύρημα χρόνῳ τετίμηται ἢ γραφή, ἀρχαιότητι διαπρέπει, ἡλικιωτὶς ἐστὶ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος (95).

The distinction made between an icon and idol demonstrates that an icon can not be a work of the painter's imagination or fantasy. The term icon is never used for the likeness of God according to his boundless nature, says Theodore, but only in reference to the bodily form of Christ (96). An icon, unlike an idol, always has a prototype, that is, as Nicephoros defines it, a real and existing model from which the image is made (97). An idol, on the other hand, is a representation of what does not exist and cannot be found in the world (98). Nicephoros cites such things as tritons, centaurs and other monstrosities of the pagan mind (99). This distinction can be found as early as Origen in the third century (100). Thus the description of "lifelike" by the Byzantines of their own art should not seem so strange to us (101).

(95) NICEPHOROS, *Antir.* 3.3, PG 100, 380B.

(96) *Antir.* 1.16, PG 99, 348A.

(97) *Antir.* 1.28, PG 100, 277AB. See R. M. RESNICK, "Idols and Images : early definitions and controversies", *Sobornost*, 7:2, 1985, 35-51.

(98) Nicephoros' view of idols as "non-existent" stems from an early Christian interpretation of pagan gods, based on 1 *Cor.* 8 : 4-6, see R. P. C. HANSON, *op. cit.*, 938.

(99) *Antir.* 1.29, PG 100, 277B.

(100) *Homilies on Exodus*, PG 12, 353D-354A.

(101) Prof. Mango thinks we are perplexed by the Byzantines' description of their art as "lifelike" because we regard their art as "abstract". But this is a problem of the professor's own making, for the terms "lifelike" and "abstract" are not mutually exclusive. There are degrees of "lifelike" as there are degrees of "abstract" and therefore it would be legitimate for a twentieth-century viewer to find Byzantine art "lifelike", C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453, Sources and Documents*, New Jersey, 1972, xv.

For not only is it a reflection of the rhetorical conventions (¹⁰²), it is also a reflection of the idea that an icon must have a prototype to be an icon, and must therefore take after it. An icon by definition is an authentic depiction.

It is the prototype of the image that is venerated, of course, not the image itself (¹⁰³). This view is found before the outbreak of iconoclasm (¹⁰⁴) and was probably understood more widely than is generally thought. We should note, also, that some iconophiles say that once an icon is damaged it must be broken up and destroyed (¹⁰⁵). Thus the idea of the icon as a work of art to be admired and preserved for its own sake does not enter into their thinking. This raises the question of whether icons were actually destroyed by iconophiles as a result of damage done to them by iconoclasts. The iconophile view is based on the belief that an icon is holy by virtue of the fact that it represents a holy prototype (¹⁰⁶). If the image of the person represented is dama-

(102) MANGO, xi-xv. On the various *topoi* concerned with realism in epigrams and *ekphraseis* see, H. MAGUIRE, "Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art", *Dumbarton Oaks Papers*, 28, 1974, 113-140.

(103) Although there is a difference in essence between image and prototype, there is an identity of likeness which means the two are venerated together. THEODORE, *Antir.* 3.C1, PG 99, 420D-421A; NICEPHOROS, *Antir.* 1.30, PG 100, 280C. G. LADNER sees the principle of identity between image and prototype giving rise to a certain degree of "naturalism" and "abstraction" in Byzantine art, "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Mediaeval Studies*, 2, 1940, 146.

(104) See BASIL, *On the Holy Spirit*, 18.45, PG 32, 149C.

(105) LEONTIUS OF NEAPOLIS, *Contra Judaeos*, PG 93, 1597C; JOHN, *Or.* 2.19, KOT. 3.118. The same view is held by John's disciple who wrote in Arabic, Theodore Abū Qurrah, see S. H. GRIFFITH, "Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *Journal of the American Oriental Society*, 105, 1985, 53-73.

(106) For John the grace of the person depicted sanctifies those seeing the image, *Or.* 1.36, KOT. 3.148, *Or.* 3.12, KOT. 3.123. For Nicephoros icons are sanctified by being part of a consecrated building, *Antir.* 3.54, PG 100, 480AB. The *Horos* of 754 refers to the fact that there is no prayer for sanctifying icons, GERO, *Constantine V*, 78. The fathers of Nicaea II answered that no consecratory prayer was necessary, MANSI, 13, 268D. In view of what iconophiles say concerning matter we can see why the Byzantines felt a special prayer was out of place. We may compare their attitude to that of the eighth century Armenian, John of Odsun, who speaks of anointing images in order that divine power may enter into them, S. DER NERSESSIAN, "Image Worship in Armenia and its Opponents", in *Études Byzantines et Arméniennes*, tome 1, Louvain, 1973, 409.

ged, then it is no longer a true reflection of the prototype and so loses its status as an icon. We may contrast this attitude with that found in the *Libri Carolini*, where it is said that of two images, one of which represents Venus and the other the Mother of God, only the titles written on them are different ⁽¹⁰⁷⁾.

In conclusion, I would say that the positive attitude shown by the iconophiles to the material world, goes some way towards explaining, at least on one level, why art was so important to the Byzantines. Their theological defence of image-making goes beyond anything said before or since on behalf of Christian images. Because the iconoclasts took the line that Christians should avoid the unspiritual effect of material representation, they rejected the view that the material image could assist the mind to contemplate God ⁽¹⁰⁸⁾. There was a mutual incompatibility between the material and the spiritual which could not be reconciled. If any contact was made between them it resulted in the debasement of the latter, rather than in the exaltation of the former. In his list of those to be anathematised, Theodore includes those who think it unspiritual to use images to raise the mind to the prototype ⁽¹⁰⁹⁾. For the iconoclasts the anagogical defence of religious images had no validity.

We should keep in mind that Byzantine culture is committed to Christianity, and that its *Weltanschauung* is determined by its religious commitment. Because Orthodoxy has a positive attitude towards nature it is both world-affirming and, by implication, world-enhancing. The goodness of the material world is confirmed by God becoming man, and without this theological rationale Byzantine culture would have been the poorer. For the ultimate triumph of iconophile *apologia* is a triumph for the theology of matter. It confirms that art and the human body are central to Christian salvation. The doctrine of the incarnation establishes a permanent connection between iconology and soteriology ⁽¹¹⁰⁾. For our iconophiles, the transformation of

(107) 4.16, PL 98, 1219B.

(108) *Horos* of 754, GERO, *Constantine V*, 71.

(109) *Antir.* 1.20, PG 99, 349D-352A.

(110) Cf. J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago, 1974, 132. For John of Damascus one reason for making images is the salvation of souls, *Or.* 2.10, KOT. 3.99.

nature brought about by the incarnation results in a permanent change. The restoration of fallen humanity is now under way and the assimilation to the likeness of God can go on uninterrupted by death⁽¹¹¹⁾. Matter has become a vehicle of salvation ; therefore we can venerate God through matter and *ipso facto* through art. Matter is not an obstacle to salvation but a means by which to attain it. As there is no fundamental conflict between this life and the life to come, for sanctification begins here and now, there is no conflict between Christianity and art⁽¹¹²⁾. For the things of this world can be used to promote the things of the next⁽¹¹³⁾.

By defending the place of matter in Christian redemption we can see where the iconophiles thought the iconoclast attack struck hardest. Given the paradigm of the incarnation, the material and the spiritual were not at loggerheads, and to separate them out as the iconoclasts did, could only result in a lopsided theology. The iconophiles countered the iconoclast tendency to "over-spiritualize" their religion by pointing to the central role of nature and the body in Christian thought. They may have overstepped the mark in trying to redress the balance, but the situation required a counterblast. Without the challenge of iconoclasm, the place of matter in Byzantine iconology would still have needed working out, and it is to the credit of the theologians we have been looking at, that they were able to do this so effectively.

*Faculty of Humanities
Manchester, Polytechnic.*

Kenneth PARRY.

(111) John speaks of saints becoming likenesses of God, *Or.* 3.33, Kot. 3.137.

(112) The place of icons in the liturgy cannot be documented in our period because there is no reference to them in either the *Mystagogia* of Maximos the Confessor or the *Historia Ecclesiastica* of the patriarch Germanos. Paintings are referred to in the *Ecclesiastical Hierarchy* of Dionysius the Areopagite, but only to be dismissed as aids for the "less perfect", *Eccl. Hier.* 3.3.2, PG 3, 427C.

(113) Theodore considers image-making to be a divine art, *Antir.* 3.B5, PG 99, 420A. The Studios monastery had workshops for making liturgical vessels and garments, as well as icons, *Vita B.*, 29, PG 99, 273C. See C. FRAZEE, "St Theodore of Studios and Ninth Century Monasticism in Constantinople", *Studia Monastica*, 23, 1981, 27-58.

IS THE ESCORIAL *AKRITES* A UNITARY POEM ?

This paper covers ground that has been much trodden by others, and in attempting only the broadest sort of answer to the above question its aims are modest ⁽¹⁾. But it will be evident, I hope, that there is room for the question to be asked; if only as a small contribution to an important debate ⁽²⁾.

The figure of Digenes Akrites has undergone many changes through the centuries, but in the view of this writer, the most momentous transformation took place at the point at which five poems relating to the hero were gathered (perhaps in the twelfth century) into a manuscript which is the ancestor of the Escorial MS known as E. It was at this point, and not before, that Akrites acquired a biography. In stressing this version to the exclusion of the Grottaferrata version (G), despite the lateness of the MS, it will be evident that I am following the arguments of Professor Stylianos Alexiou that E, not G, is closer to the archetypal *Akrites*; the most persuasive being those based on the presence in E, and E alone, of proper names from the Eastern borders, military terms and other *lectiones difficiliore*s which are passed over or smoothed over in G ⁽³⁾. An aspect of Alexiou's

(1) This paper is based on a lecture delivered to the Faculty of Medieval and Modern Languages at Oxford in October 1987; much of the material was presented piecemeal to the Byzantine Text Seminar at Birmingham University in 1987-88; I am very grateful to colleagues for their questions and comments. I owe a particular debt to those who took the trouble to read a draft of this article: Prof. S. Alexiou, Dr. R. M. Beaton, Dr. D. W. Holton, Prof. M. J. Jeffreys and S. MacAlister. Naturally I am responsible for any errors of fact or emphasis that remain.

(2) This article takes as the basis of discussion the edition of S. ALEXIOU, *Βασίλειος Διγενής Ἀκρίτης* (Athens, 1985), to the extent that it may almost be considered a review-article. My references to the huge secondary bibliography are sparing: I restrict myself largely to newer or supplementary material. On the fortunes of Akrites in later literature we now have a lucid treatment by G. KECHAGIOGLOU, "Τύχες της βυζαντινῆς ακριτικῆς ποίησης στη νεοελληνικὴ λογοτεχνία: σταθμοὶ καὶ χρήσεις, Ἀποτιμήσεις, Ἑλληνικά, 37.1 (1987), 83-109.

(3) S. ALEXIOU, *Ἀκριτικά* (Herakleion, 1979). It should be noted, of course, that Alexiou's view has not found universal acceptance: for a sophisticated alter-

treatment in his monograph *Ἀκριτικά* which is particularly thought-provoking, and potentially revolutionary for the study of the subject, is his hint at the possibility that what we have in E may not be a single poem at all (4).

In 1985 Alexiou published his edition of E, the first which actually makes the work readable (5). The student of Byzantine vernacular poetry is tempted to breathe a sigh of relief and take the view of Jowett: "Don't dispute about texts. Buy a good text." (6). With great ingenuity and good sense Alexiou has largely restored the text metrically and explicated numerous difficulties. And yet the very readability of this new E, and the fact that the reader now has a starting-point for reflection, brings some new problems to the fore. My reservations concern, not so much the surface of the text – on this one might sometimes be more conservative – as its structure (7). It is perhaps the case that, in arguing for E's authenticity, Alexiou has gone

native account developing Alexiou's findings in another direction see R. BEATON, *The Medieval Greek Romance* (Cambridge, forthcoming; I am grateful to the author for showing me a typescript in advance of publication). In general, I would by no means to exclude the possibility that G contains authentic material from the archetype (see esp. N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, "L' 'épopée' de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux X^e et XI^e siècles", *Travaux et Mémoires*, 7 (1979), 335-397) – but here I draw solely on E for such evidence.

(4) ALEXIOU, *Ἀκριτικά*, p. 87: "The text does not appear organically unitary, and perhaps we shall be able to show that it consists of more than two (*Emir-Lied* and *Digenes-Roman*) parts". See also his article, "Ο Διγενής Ἀκρίτης τοῦ Ἐσχοριάλ", *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 58 (1983), 68-83, esp. p. 80.

(5) The first published edition, by D. C. HESSELING ("Le Roman de Digénis Akritas d'après le manuscrit de Madrid", *Λαογραφία*, 3 (1911-12), 537-604) looked chaotic and deterred further study; that of P. KALONAROS, *Βασίλειος Διγενῆς Ἀκρίτας, τὰ ἔμμετρα κείμενα* (Athens, 1941), made the text look uninviting by placing it among the more readable versions.

(6) In G. MADAN, *Notebooks* (ed. J. A. GERE and J. SARROW, Oxford, 1980), p. 61.

(7) On questions of the Alexiou text see the review by BEATON in *Journal of Hellenic Studies* 106 (1986) 271-273 and the same author's article, "Ἀκρίτης και οἱ κριτικοί: φιλολογικά και εκδοτικά προβλήματα", in H. EINDENEIER (ed.), *Neograeca Medii Aevi* (Cologne, 1987), pp. 75-84. It may be that on a very few occasions Alexiou has wrongly deleted from his text: line 763, *μὲ τὰ καλίτζια του*, may be worth keeping in order to stress that the hero goes out just on foot against the beasts; compare the phrase in "Armoures" 96a, *πεζὸς μὲ τὰ γονάτια*. (Perhaps E 763 originally read *πεζὸς μὲ τὸ καλίκιν*, cf. E 1323).

rather further than he ought in special pleading for its unity. (Although remarks made since tend to modify this.)⁽⁸⁾ Authenticity and unity are not the same thing, and in arguing that E is not just the *dissecta membra* of G or a precursor of G we must be careful to avoid the elision to the claim that E, though lacunose, is essentially a whole. It is indeed my view that, now that we can see E the more clearly, it is the clearer that it is not a poem at all but a collection – and that the attempt to bind the poems together is perfunctory and superficial. If I am right, the consequences will stretch far indeed – as much forward, to the after-life of the work, as backward, to its genesis.

Locally, then – to the constituent parts of E – Alexiou has done an inestimable service: he has enabled a fairer judgement of their poetic quality, and no scholar will be able to ignore the work from now on or dismiss its virtues as the product of chance⁽⁹⁾. The text has been largely liberated from an inadequate scribe and over-cautious editors without the imposition of a spurious uniformity: thanks to Alexiou our knowledge of medieval Greek continues to expand⁽¹⁰⁾. But the view that E, with its glaring incompatibilities of plot and ethos, is a single work implies a readership whose taste for quite sophisticated verse is accompanied by a blindness to contradictions which can only

(8) On the question of structure Alexiou's remarks are rather brief. Only once is the question of pre-existing material raised (p. ρβ' n. 91) and the arguments on pp. λβ'-λγ' are not compelling: that each part of E begins with a name and a gnome and ends with a significant outcome does not entail any organic relationship between the parts. Alexiou in fact concedes that especially the first three sections "have a certain self-sufficiency and could ... be read or recited singly"; and by way of conclusion (p. ρλθ') concedes with understatement that E is "not entirely unitary" – leaving the door open for the point of view argued here. Since completing this article I have been able to note a development in Alexiou's views in the direction I follow here: in his valuable article on his editorial policy ("Για την έκδοση του Ακρίτη και του Αρμούρη", *Μαντατοφόρος*, 25-26 (1987), 57-62) he now admits the possibility of more than one poet.

(9) Like J. ΜΑΥΡΟΓΟΡΔΑΤΟ (ed.), *Digenes Akrites* (Oxford, 1956), p. xix: the reaction against nationalist scholarship was needed, but one is entitled to be suspicious about the view that poetic beauties come by chance.

(10) ALEXIOU, pp. οζ'-πβ'. There are occasions when a little more consistency in the text may be required, or the lack of it observed, e.g. 859 and 865:

δὲν ἤξεύρεις, ὀμμάτια μου, τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν μου
 κι ἐγὼ ἤξεύρω, ὀμμάτια μου, τὸ φῶς τῶν ὀμματιῶν μου

(the genitive of ὀμμάτια occurs only here in E).

be described as imbecilic. I list the major incompatibilities (some noted by other scholars) :

(i) Between parts (in Alexiou's divisions) :

a. Akrites meets Philopappous and the other *apelatai* (622-701) ; but later Philopappous, Kinnamos and Giannakes do not know him (1215-1217).

b. Akrites plays at "village staves" (692) but derides villagers' pursuits (745) ; see also 231.

c. 610-621 (relegated by Alexiou to an appendix) duplicate 739-791, a rite of passage fully described in the latter place.

d. The exploits enumerated at 1612-1623 (conquering the whole world, including Emirs and Arabians) are never referred to elsewhere. Likewise, the deeds mentioned at 1709-1734 either duplicate or do not connect at all with what has preceded.

e. The narrative of the abduction told in part Γ' conflicts with what Akrites relates at 1735-1739 (the natural sense of this is that the *apelatai* attempted to carry off the bride when Akrites had just carried her off from the general's house) and 1740-1747 (it was at this point that the ogre attacked the couple) ; see further 1786-1787 in confirmation. Further important evidence that sections Γ' and Δ' are in fact *alternative tellings* of the same part of the Akrites-story (with ΣΤ' constituting an allusion to Δ') is to be found at 1373-1374, where again the natural interpretation is that this is a recent event :

*τὴν κόρην τὴν ἐφύλαγα λόγου τοῦ Γιαννακίου,
ὁ Ακρίτης τὴν ἀφήραξεν καὶ χαίρεται μετ' αὐτήν.*

(ii) Within parts :

(a) The first half of section Α' ends with the clearly proverbial lines 213-216. There then follows the conception, birth and childhood of Digenes Akrites in a short passage. The second part would originally have begun (with the emendation Alexiou prints in his note but not in his text) : *καὶ μετὰ χρόνον οὐ πολὺν* (225) *ἔπεψε ἡ μάνα του χαρτίν* (226). Here the pronoun evidently refers to the Emir, not to his son. Alexiou proposes that we have lost lines after 224 in which the Emir was again mentioned ; but more pointed and elegant would be a shortened linking passage about the birth of a son "of double birth" (with *διγενής* as an epithet rather than a name and, instead of "Akrites", *των παιῖδα*, on the lines of 452) which excluded the

attributes of akritehood, which have nothing to do with the "Lay of the Emir". It is in fact in this very passage that we can see the meeting of the hitherto unrelated things *digenes* and *akrites* to which Beaton has drawn our attention⁽¹¹⁾. At any event it is a narrative improbability that the Emir's mother would write to him only after several years; and although the poet's understanding of the historical background to his work remains obscure, his way of approaching the story is not one which has anything in common with fairy tale.

b. Akrites offers the general the opportunity to celebrate his daughter's wedding at Akrites' home or not at all – a breach of normal procedure, coming as it does with the refusal of a dowry (1000-1008); but then the general sends a dowry anyway (1072); and finally it is said that the general leaves the wedding, although his arrival has never been mentioned (1085).

c. Between 1001 and 1102 we have an abrupt and unexplained shift from first to third person narration. The closing lines of section Δ' (from 1599, which follows the figure-of-three proverbial statement by the hero, to 1605) are best understood as being a third-person coda to the first-person narration (note the verbs in 1605; although 1538 may make one cautious): this suggests that there was a similar prologue to the poem. If we had here the use of ring-form as in section Γ', then the prologue would perhaps have mentioned Maximou. (The existing introduction is hopelessly unmetrical and corrupt, and the corresponding proem to G Book Six unconvincing – to the extent that we may hypothesize that there was in circulation only an akephalic MS of the story of section Δ'.)

Comparing the parts of E as laid out by Alexiou with the Ptochodromic poems and the poem of Michael Glykas – works, comparable in style, scale and sophistication – I prefer to adopt a position which assumes that the late Byzantine audience was conscious not just of local felicities of diction but of clarity and happiness of plot⁽¹²⁾.

(11) R. BEATON, "Was *Digenes Akrites* an Oral Poem?", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 7 (1981), 7-27.

(12) On the complexities of twelfth-century poetry see M. ALEXIOU, "The poverty of écriture and the craft of writing: towards a reappraisal of the Prodromic poems", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 10 (1986) 1-40 and BEATON, "The Rhetoric of Poverty: the Lives and Opinions of Theodore Prodromos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 11 (1987), 1-28. On the question of scale, it is worth noting

The attentions of scholars have been focussed on the narrative structure or lack of structure of G, which is undisputedly a single work ; but the question of the articulation of E requires further discussion⁽¹³⁾. What E needs, however unfashionable the procedure, is to undergo the Analysis to which Homer was subjected and, following Homer, works of medieval heroic poetry such as *Beowulf* and the *Song of Roland*⁽¹⁴⁾. The present article makes no secret of pursuing a particular direction, but the outcome cannot be predetermined : broadly speaking, there are two possibilities. Either the detailed study of cross-references, doublets and other narrative features will convince us that E is after all a unitary poem, albeit an imperfectly edited one ; or, alternatively, a work with radical internal contradictions will be seen to fall apart into smaller works, which may well be well formed in themselves⁽¹⁵⁾. (At any rate, it will not "take away from any dignity

that if E were from the twelfth century *and* a single poem its scale would far outstrip other works in the vernacular.

(13) Alexiou's comments are rather brief, as indicated above (though note the remarks in *Ἀκριτικά*, p. 69) ; but food for thought is provided by two recent articles : S. MACALISTER, "Digenis Akritas : the First Scene with the Apelatai", *Byzantion*, 54 (1984), 51-74 (the conclusions differ from my own) and A. R. DYCK, "On *Digenis Akritas* Grottaferrata Version Book 5", *Greek Roman and Byzantine Studies*, 24 (1983), 185-192, with the important conclusion : "In any case, it is clear that in *Digenis Akritas* the individual song is primary, the combination of songs into a connected narrative secondary and superficial." Prior to these two articles similar observations had been made by M. J. Jeffreys and C. A. Trypanis. The former writes in "Digenis Akritas and Commagene" (repr. in E. M. and M. J. JEFFREYS, *Popular Literature in Late Byzantium* [London, 1983]) that "There are two distinct elements in the poem as it stands, and they may require different literary and historical interpretations" (p. 16) and that "Even an act of compilation would surely have produced a more integrated work" (p. 19). The latter comments (*Greek Poetry from Homer to Seferis*, London, 1981, p. 454) that the poem is "not even a single unit" and that it is "mechanically joined together". In fact at the turn of the century P. Karolidis had spoken of the poem as a *σειρὰ ἐπιλλίων* (quoted in ALEXIOU, p. ριβ').

(14) It is with reference to *Roland* that the controversy between "traditionalists" and "individualists" has burned most fiercely ; see e.g. P. AEBISCHER, *Préhistoire et protohistoire du Roland d'Oxford* (Berne, 1972).

(15) For a comparative approach indebted to Homeric scholarship see B. FENIK, *Homer and the Nibelungenlied* (Cambridge, Mass., 1986) ; for important remarks on Homer's editing see M. MUELLER, *The Iliad* (London, 1984). An exception to the unity of the *Iliad* acknowledged even today is Book Ten (the Doloneia), precisely because it does not contain crossreferences to other parts of the poem (see R.

the book possesses ... that it has been subjected to the same kind of examination as the *Iliad*" (16.) Believing that the latter conclusion will ultimately become the consensus on the basis of the evidence, I shall set out here the parts of which I believe E to consist. So much of the Acritic bibliography is concerned with the supposed relation of the poetic material to historical persons, places and events that one must be grateful to Alexiou for providing to the student of E the first real chance to apply to the work the principle "Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. First of all, however, it will be useful to recapitulate – with some difference in emphasis from most existing treatments – on the question *who* Akrites is. Perhaps this robust hero will turn out to be as elusive as the "real" Ptochoprodromos (17).

The question of the background of the hero Akrites, even if we reject the notion that the poems faithfully preserve a historical setting, remains an important one that cannot be dismissed out of hand: although my argument that E, seen as a whole, is internally incoherent will derive its origin from the text itself, any changes made in a text which is, after all, "a single book, considered as such by its transcribers, and making a claim to be so considered" must rest in some degree on external evidence or inference (18). The incompatibilities which may be detected between different manifestations of Akrites in E can of course find a parallel in the different treatments of Achilles to be found in the *Iliad*, a work now acknowledged to be unitary: from A to I to T to Ω we are presented with a hero in very different guises. And yet there are important differences: the *Iliad* exceeds eight-fold

RUTHERFORD, "At Home and Abroad: Aspects of the Structure of the *Odyssey*", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 211 (1985), 133-150. But this of course does not prevent us from seeing the Doloneia as an independent lay of merit; in this we would endorse the views of eminent poets, Holderlin (see R. B. HARRISON, *Hölderlin and Greek Literature*, Oxford, 1975, pp. 31-32) and Solomos ("Ἀπαντα, ed. L. POLITIS, vol. 1, Athens, 1968, p. 31).

(16) Here, for the first of several times in this article, I quote W. P. KER (on *Beowulf*, in *Epic and Romance*, London, 1922, p. 159). Before specializations and their bibliographies had developed to the present stage a scholar of exceptional abilities was able to obtain an overview and produce formulations which have yet to be superseded; and in the case of *Akritēs* a return to first principles is what is required.

(17) See e.g. BEATON, "The Rhetoric of Poverty".

(18) KER, *Epic and Romance*, p. 158.

the likely scale of E with its lacunae restored ; and there are signs that Homer is consciously exploiting tensions between different aspects of Achilles in the tradition, working them into a complex whole ⁽¹⁹⁾. With Akrites, by contrast, we are talking, not so much about different aspects of Akrites as about different Akritai. Homer, in drawing on a rich tradition about Achilles, can at once allude to and suppress traditional myths about the hero's supernatural powers : while the incompatibilities in E result from the very thinness of traditional material concerning Akrites ⁽²⁰⁾.

In considering this point we may remind ourselves of the *terminus post quem* : 1071, after which Akrites becomes a mere name (The *terminus ante quem* will be the fourteenth century, when we find the dominance of a genre of narrative poetry of clear Western provenance.) ⁽²¹⁾. The existence of the akritai or *limitanei* of course goes back further ; and so, as Bishop Arethas of Caesar confirms, does a tradition of heroic song ; but we must avoid speculation here and turn to the twelfth century, that in which Akrites for the first time enters written poetry. Here the famous references to Akrites in the *Ptochoprodromika* are significant : *τίς Ἀκρίτης ἕτερος* ; and *τὸν νέον τὸν*

(19) See C. W. MACLEOD, *A Commentary on Iliad xxiv* (Cambridge, 1982).

(20) J. GRIFFIN, "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer", *Journal of Hellenic Studies*, 98 (1978), 39-53. On the thinness of the traditional material relating to Akrites see MAVROGORDATO, *Digenes Akrites*, p. xlv (against Grégoire). It is worthy of note that in the poems of E very few references are made to events which occur outside the text : 1709-1720 on the Arabians is the only one, perhaps, and if this lay had been available the compiler would no doubt have included it in order to fill out Akrites' rather few exploits. (Alexiou's comparison (p. ρλη') with the incompatibilities in the Edda is off the mark : they are the result of too much material, not too little.) The fact that statements by the hero form the core of three of the poems (those closest to the original material) is significant : 700-701 end section B', 1596-1598 end section Δ' and 1759-1764 are the vestige of an older Death of Akrites lay. In this we have an indication that the tradition about Akrites may originate in what New Testament scholars call *pericopae*.

(21) On the Battle of Manzikert see BEATON, *The Medieval Greek Romance*. A *terminus ante quem* is harder to establish : although Alexiou places the work in the twelfth century, a continuing process of accretion cannot be ruled out, and it has been observed that 1204 does not in fact appear to mark so clear a cultural break as might be expected : see M. MULLETT, "Aristocracy and Patronage in the literary circles of Comnenian Constantinople" in M. ANGOLD (ed.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries* (Oxford, 1984).

Ἀκρίτην (of Manuel I Comnenus) ⁽²²⁾. The name of Akrites is remembered here, and as in E it requires no explanation as it appears to in all other versions; it is therefore understood ⁽²³⁾. But the institution has disappeared, so the name Akrites lives on anachronistically rather as if, after the destruction of the Royal Navy people still spoke of a mythical hero called Jack Tar. As the Comnenes once again cast their gaze back across the Eastern borders (c. 1150), a new vogue for Akrites is easily understood; and with the phrase “second Akrites” the poet is consciously recalling the hero’s own statement to his men *ὅτι Ἀκρίτην ἕτερον εἰς κόσμον οὐ θωρεῖτε* ⁽²⁴⁾. (The name Digenes is more puzzling. Beaton is surely right to emphasize its learned provenance; and it may be that Digenes is in fact a name used in the tradition only after the meaning of Akrites has been forgotten: a learned writer finds the epithet in the Lay of the Emir (452: *τὸν διγενή σου παῖδα*), and it subsequently becomes wedded to Akrites with the symbolism that the one of the borders is of double birth. Might it be more than coincidence that the original name Akrites has survived – to the exclusion of Digenes – in the Pontic songs? ⁽²⁵⁾)

Let me now summarize the elements of E. The MS places the poems in biographical order, but this is quite distinct from an ordering

(22) Ptochoprodromos Poem 3.164-166 and 400y, quoted in ALEXIOU, p. ρκγ'. Especially as the poet's identity and dates are still uncertain, the above references still do not allow us to infer whether they pre- or post-date the entry of Akrites into the *written* tradition. But the vogue for Akrites is evidently attested, and it may be that we shall be able to find further clues in Manuel I Comnenus himself. For the moment, we have a possible correspondence in (Manganeios) Prodromos' poem *De Manganis* (ed. S. BERNARDINELLO, Padua, 1972), 3, line 51: *Ἐφράτης ἔφως ποταμός* cf. E 1620.

(23) This argument inverts that of BEATON, “*Ἀκρίτης και οι κριτικοί*”, p. 78.

(24) E 1764; note that this is an emendation by Alexiou, however probable. The note of finality fits 1071; the rejection of it by Ptochoprodromos the confidence of Manuel.

(25) On the names see BEATON, “Was *Digenes Akrites* an Oral Poem?”. I contend that, just as the hero's akritehood has been superimposed on the “Lay of the Emir”, so has his double birth been superimposed on the remaining poems. The very lack of prominence of Akrites in later tradition is shown by the way in which Dapontes calls him Basil; see E. TRAPP, *Digenes Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* (Vienna, 1971), p. 15. Pace Beaton, the fact that the hero is called Akrites in Pontus only (*i.e.* in the only place where the tradition of the hero's castle is preserved in song) may be more than coincidence.

in terms of literary sophistication. In fact the poems differ not just in style — this could be accounted for by their varying subject matter — but in substance, to the extent that it is hard to imagine a public having felt them to form an organized whole.

1. The separateness of the Lay of the Emir, is, I think, generally acknowledged; and this consensus can form the basis for a more searching look at the rest of E⁽²⁶⁾. (What we have here, as Beaton points out, is the familiar principle of “bipartite structure”; though *Beowulf* is not the best comparison, as it is composed of two lays about the hero himself in a way that cannot be maintained of the Lay of Emir and the “Digenes Romance”⁽²⁷⁾.) What we have here is a self-contained poem of some sophistication consisting originally of some 670 lines (with about the first 70 missing in E) — a scale larger than that of any of the other component parts of E. In this poem Akrites is virtually absent: he will originally have played no role in the story except in cementing the marriage between the Emir and the Roman general’s daughter, and in forming a further bone of contention between the Emir and his mother. His akritehood is only mentioned in a short linking passage which does not impair the original structure of the lay only because it is so clearly an addition made by the first compiler of the proto-E collection⁽²⁸⁾. Evidently the new vogue for Akrites brought in an interest to gather related material, and the Lay of the Emir was saved for poetry by its inclusion in the collection. (There is no trace of it in folk song; conversely, there is no trace in E of some other heroes, such as Andronicus, who appear in the modern folk tradition⁽²⁹⁾.)

2. In the second poem, which we may call “Akrites among the Raiders”, we are at the opposite end of the spectrum of literary sophistication. Here we have an undigested *cantilène* incompatible in plot with the rest of E (not just with Alexiou’s section Δ’ but also with

(26) See the works of Alexiou, Beaton and Jeffreys above, whatever their other disagreements.

(27) BEATON, *Medieval Greek Romance*.

(28) E 222 is the only mention of the *apelatai* in the “Lay of the Emir”, unmetrical and best deleted; for 219 we may hypothesize *τὸν διγενή τους παῖδα*.

(29) In the Greek Academy edition (*Ἑλληνικά δημοτικά τραγούδια*, vol. 1, Athens, 1962) we find Andronicus and other heroes (pp. 3-118).

his section Γ') (30). G tackles the problem by removing the episode altogether : that the compiler of proto-E did not is an indication that he did not see himself as compiling a unitary work but as gathering a collection of related poems or lays, which he put in biographical order (31). The tone here is one of rugged humour as the hero defeats the proverbial old trickster Philopappous and his men and concludes with a punch-line. This Akrites is socially backgroundless – just an incarnation of the collective *akritai* – and for example plays at village staves where the Akrites of the third poem derides villagers' pursuits. Only a late and perfunctory linking passage, relegated by Alexiou to an appendix, makes any effort to embed the story in a biography of the hero (32).

3. The third poem tells the story of how Akrites carried off his bride, and it is the first surviving romance in vernacular Greek (33). It consciously alludes to the Lay of the Emir in a way which develops traditional tales about the power of love in a particular direction which one may see as influenced by Western developments of the time. The *apelatai* who are the traditional enemies of Akrites are deliberately excluded from this poem ; and the poet even teases the reader with a

(30) So MACALISTER, "Digenis Akrites" ; BEATON, "Ακρίτης".

(31) It is this principle that has caused confusion ; but it is unclear how a compiler could have chosen another with the materials at his disposal.

(32) Section Β' is in fact the only one representative of a *heroic age*, one in which "There is not the extreme division of labour that produces the contempt of the lord for the vellein" (KER, *Epic and Romance*, p. 7). The linking passage is confused and unmetrical.

(33) By seeing Γ' in this way we may not only arrive at a juster estimate of its worth as a revision by a self-conscious poet of the "Lay of the Emir" ; we may understand the influence of the E poems on the later literary tradition. In this way we may refine the remarks of Alexiou and Kechagioglou, "Τύχες" on the influence of E : it emerges that of the sections Α' has no direct influence ; Β' probably none except insofar as it forms part of a heroic formulaic idiom ; Δ' has none (save for relics in songs about a *drakos* : 'Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, pp. 18-19) ; Ε'-ΣΤ' bifurcates into two types of folk song ; but Γ', as belonging to the favoured genre of romance, exerts an influence far into the vernacular tradition. See here D. HOLTON, "Erotokritos and Greek tradition" in R. BEATON (ed.), *The Greek Novel A.D. 1-1985* (London, 1988) ; for an example of a borrowing or parallel see E 912 *καὶ εὐθὺς ἐκατεπήδησεν τὴν χαμηλὴν θυρίδα* and *Erotokritos* 3.1462 : *στὴ σιδερῆ θυρίδα* (in the same metrical position). If Leo Allaci could be acquainted with the *Ptochoprodromika* (G. ZORAS, ed., *Βυζαντινὴ ποίησις*, Athens, 1956, p. 28) then it is not unreasonable to suppose that Kornaros knew a Cretan MS of Akrites like E.

hint at an earlier version in which they tried to carry off Akrites' bride after her abduction by him⁽³⁴⁾. Bride-snatching (*ἀρπαγή*), which in "Digenes among the Raiders" is understood to be the stealing of someone else's bride, has here been brought to fit the model of the Lay of the Emir in which the hero carries off his own bride for love – though here the bride is allowed to display more independence⁽³⁵⁾. That the poem is self-sufficient is shown by its initial summary of the Lay of the Emir – which is not in the formulaic recapitulatory style of "Armoures" – and by its ring-form based on the current notion of Eros⁽³⁶⁾. (Here the suggestion of Elizabeth Jeffreys that the inspiration derives from the circle of Eleanor of Aquitaine is a fascinating one⁽³⁷⁾.) The poem is begun by a formal proem, of a type seemingly not to be found in the other parts of E, in which the poet declares his intention to write, not about the Hellenes and the Trojan War – his response indicates a contemporary vogue for the romances of antiquity – but of a hero of the Christian era⁽³⁸⁾. Although the Akrites here

(34) E 1035-38 and section (i) e of the list of inconsistencies above.

(35) Original bride-snatching : E 665-668 ; the Emir and the brothers in law : 197. See KER, *Epic and Romance*, p. 8 : "An heroic age may be full of all sorts of nonsense and superstition, but its motives and action are mainly positive and sensible – cattle, sheep, piracy, abduction, recovery of stolen goods, revenge" ; and contrast the needless risk-taking of Akrites over his bride for love.

(36) See the list of inconsistencies above (ii.b) ; if we remove the coda (added to an earlier MS in an edifying spirit like "Armoures", 197-201) we have a clear ring-form from the first line 702, *ὁ ἔρωσ τίκτει τὸ φιλὶν καὶ τὸ φιλὶν τὸν πόθον* to the last three (1066-1069) :

*καὶ ὁ Ἔρωσ ἐξεπλήρωσε πάσας τῶν τὰς ἐλπίδας
καὶ πάντα τὰ θελήματα καὶ τὰ ἐξαρέσκιά του,
τοῦ Ἔρωτος τοῦ ἡδονικοῦ, χαρμονικῶς τελοῦσιν.*

(*ἔρωσ-Ἔρωσ* is a mild inconsistency of Alexiou's editorial policy.)

(37) E. M. JEFFREYS, "The Comnenian Background to the *Romans d'Antiquité*", in E. M. and M. J. JEFFREYS, *Popular Literature*.

(38) The proem strongly resembles that of the *Achilleis*. Although that poem in its present form appears to date from the fifteenth century, there is no reason why an earlier form (probably in a more learned form of the language) did not predate E (*pace* ALEXIOU, pp. ρχδ'-ρκε'). The author of E section Γ' appears teasingly to mention the *ὀνομαστοὺς στρατιώτας* of the Hellenes without actually naming any : perhaps he is deliberately withholding the name of Achilles. The prominence of Homer in twelfth century letters is well attested ; see A. VASILIKOPOULOU-IOANNIDOU, *Ἡ ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Ὅμηρος* (Athens, 1971) and E. M. JEFFREYS, "The Judgement of Paris in Later

is clearly a stage of development on from that of the fourth poem, he is still a stage behind the heroes of the later romances. In the first place, we have an asymmetry : although Akrites is modern in carrying off a willing bride (his mother, when carried off by the Emir, was never consulted as to her wishes) the romance does not show the equipollence between hero and heroine which is palpable in the titles of e.g. *Libistros kai Rhodamne* (which is influenced by *Akrites* in a number of respects) ⁽³⁹⁾. Furthermore, the new romantic guise of Akrites does not exclude from his behaviour a sort of roughness which was uncongenial to a transcriber of this lay : the original ending, in which the bride's father is simply snubbed, has been supplemented by a typical added coda to the lay in which the general is seen as happily conveying gifts to the wedding. Here we find at work the biographizing tendency which wishes to subdue Akrites to the norms of the ideal family ⁽⁴⁰⁾.

4. The next poem may tentatively be entitled "Exploits of Akrites", as, at first sight, it appears to be a slightly rambling assemblage of traditional exploits. In fact, however, the narrative that we possess seems to be one of some ingenuity, and its main flaw is its corrupt beginning, which we should probably be ready to reject if it fits so poorly with the bulk of the narrative, which in general has been left largely unharmed by monkish revisions ⁽⁴¹⁾. The poet makes a witty

Byzantine Literature" in *Popular Literature*. In particular note the following passage of Prodrornos (*De Manganis* 5.17-22, to Manuel) :

μάτην τὴν Τυνδαρίδα μου προσήγαγον εἰς μέσον,
δι' ἣν στρατοῦ συγκίνησις, παλαιστραὶ μονομάχων
καὶ συμπλοκαὶ καὶ προσβολὴ καὶ μάχη καὶ συρρήξεις
καὶ συνεχεῖς ἐπιδρομαὶ καὶ λόχοι τε καὶ στάσεις
ὁ κατ' αὐτὴν γὰρ πόλεμος οὐκ οἶδεν ἡρεμίαν,
κἂν Ἐκτωρ ἔφθασε πεσεῖν ὁ πρῶτος μονομάχος.

(39) I. KARAGIANNE, 'Ο Διγενῆς Ἀκρίτης τοῦ Ἐσχοριᾶλ, συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ κειμένου (Ioannina, 1976), pp. 225-263.

(40) See the list, section (ii) b, above ; for the original lay as a possible reflection of social tensions between *akritai* and landowners see G. L. HUXLEY, "Antecedents and Context of Digenes Akrites", *Greek Roman and Byzantine Studies*, 15 (1974), 317-338.

(41) The beginning is hopelessly muddled and unmetrical, so much so that it may just have been cobbled together by an earlier scribe faced with an akephalic MS of section Δ' and made worse still by the semi-literate scribe of E. (The presence of the dragon could be deduced from the next bit, but the earlier part of the story was lost

attempt at weaving a number of exploits — perhaps the bulk of the exploits known to traditional lays — round an Akrites who is modern enough to love his girl : the girl forms the narrative backbone as she provokes the successive attacks of ogre, lion, *apelatai* and Maximou⁽⁴²⁾. The narration is in the first person, suggesting origins in a distinct *genre* ; but the beginning has been lost⁽⁴³⁾. Nonetheless, we may speculate with some confidence that the beginning in E represents an attempt to cobble together a beginning for the story which was already lost by the time of G, and that the original story, in harmony with the fifth poem, relates the events that occurred on the young couple's journey home from the abduction. In other words, this fourth poem is rather *an alternative version* of the third (and this does something to explain why the third poem, the work of a sophisticated poet seeking emancipation as much from earlier acritic poetry as from the current vogue for Troy, excludes the *apelatai* altogether)⁽⁴⁴⁾. With the first person narration comes a quite different ethos from that of the third poem : after having his way with the defeated Maximou, Akrites reports back to his wife with a no doubt proverbial punch-line (1596-1598) ; husband and wife enjoy the joke together⁽⁴⁵⁾. We are some way from the pledges of troth in the third poem.

5. The fifth part of what has been arranged as a sort of biography of Akrites in a way which I cannot believe to have taken in any audience but which has gripped scholarly opinions, concerns the retirement and death of Akrites. Alexiou treats the two as separate, but

for ever, and the idea of an unmotivated excursion of the hero and his loved one looks desperate ; nor is G any the wiser.)

(42) E 1106, 1122, 1149, 1397.

(43) Trapp's view, endorsed by Beaton, "Ακριτής", p. 79, that this is in imitation of the *Odyssey* holds for G, no doubt, but not for E : we do not have to suppose a classical origin for an embedded first-person narrative of this sort. As Ker remarks (*Epic and Romance*, pp. 110-111) "In English poetry there are instances of stories dramatically introduced long before the pilgrimage to Canterbury. In *Beowulf* there are various episodes where a story is introduced by one of the persons engaged."

(44) Except for one hint — teasing and appeasing the audience — when the hero prays to St Theodore *τὸν μέγαν ἀπελάτην* (891). We could not have a clearer indication, incidentally, that the notion of Akrites' being the implacable foe of the *apelatai* is utterly mistaken : he is a figure which is poacher turned gamekeeper.

(45) With Alexiou's note, but not his text, I include 1599 in the final third-person statement.

I doubt if this can be correct ; although the corresponding sections even of G are somewhat perfunctory, the *ekphrasis* of the castle there has some point, while in the E version it stands alone (and disproportionately brief) ; furthermore, the mention of the hero's tomb cannot but be placed here in order to lead on to the hero's death⁽⁴⁶⁾. (Here a rare and cautious recourse to the evidence of modern Greek folk song may confirm this view⁽⁴⁷⁾. The Pontic versions of the death of Akritas have the hero building his castle and garden ; the birds in the garden warn him of impending death ; and then Charos comes to take him⁽⁴⁸⁾. This song, with Charos apparently an innovation, is to be seen, it is to be stressed, not as a prototype of the written poem, but as a reflection, however abbreviated and distorted, of a manuscript tradition⁽⁴⁹⁾.)

No poem of the Akrites collection is so easy to analyse into the parts of which it has been made ; but for this very reason our

(46) It takes up a good deal of space (1160-1177), and any weakness of positioning may be the fault of scribes in what is a particularly confused section.

(47) In this I mean, not the use of existing songs as supplying evidence for the materials out of which the written poems were long ago produced (a tempting line of enquiry followed by GRÉGOIRE, "Notes on the Byzantine Epic. The Greek Folk-Songs and their importance for the classification of the Russian versions and of the Greek manuscripts" in *Autour de l'épopée byzantine*, London, 1975 ; see the remarks of BEATON, "Digenes Akrites and Modern Greek Folk Song : a Reassessment", *Byzantion*, 51 (1981), 22-43) but the use of existing songs as supplying evidence about lost MSS. The study of Greek folk song has been hampered by the traditional search for "pure" oral material, while it is evident that a good many songs derive from MSS or printed books. (On the general issue see M. ALEXIOU, "Folklore : an Obituary ?", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 9 (1984-85), 1-28 ; for a familiar example see G. MORGAN, "Cretan Poetry, Sources and Inspiration", *Κρητικά χρονικά*, 14 (1960), 405-415. It is worth noting that in this respect much work on folk song represents a regression from the work of Fauriel, who was more open-minded on the issue : note his inclusion, with justification, of a passage from *Erotokritos* (Greek edition, *Δημοτικά τραγούδια της συγχρόνου Ελλάδος*, 1956, pp. 264-265). The Cypriot song of Armoures is sufficiently close in one of its versions (*Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, pp. 46-51) to allow the inference that songs can quite faithfully preserve the contents of a MS, at least so far as concerns its broad lines (this does not, of course, include the preservation of proper names).

(48) See G. SAUNIER, "Le Combat avec Charos dans les chansons populaires grecques. Formes originelles et formes dérivées", *Ελληνικά*, 25 (1972), 119-152, 335-370.

(49) Charos as an innovation : G. SAUNIER, *Adikia : le mal et l'injustice dans les chansons populaires grecques* (Paris, 1979).

conclusions about the version originally included in the collection must be tentative⁽⁵⁰⁾. The strongly Christian element may have entered with the very idea of writing a poem about the hero's death, and the part relegated by Alexiou to an appendix is perhaps no more inauthentic than much of the rest⁽⁵¹⁾. But it is clear enough that, whenever they came together, we are dealing with three layers. First we have the archetypal Akrites in retirement telling of his deeds and declaring to his men that there will never be another Akrites⁽⁵²⁾. (This version is preserved in a Euboean folk song collected before the

(50) There are common features with the *Spaneas*; see G. DANEZIS, *Spaneas: Vorlage, Quellen, Versionen* (Munich, 1987), p. 134; plus e.g. *Spaneas* 516-517 (ed. ZORAS, *Βυζαντινή ποίηση*):

Ὁ κόσμος ἐν προσωρινός, ἡμέρες ὑπαγαίνουν,
ὁ πλοῦτος, τὸ λογάριον ὡς ἄνεμος διαβαίνει.

Although it contains traditional material it appears to be a set piece on *vanitas vanitatum*. (If the Akrites vogue really was closely tied to the figure of Manuel, we might hazard that this poem would not have been written before 1180.)

(51) E 1794-1867 and ALEXIOU, p. λ'. Metrical variations, however, seem to occur in more or less any Christianizing passage in E, and just appear to be part of this idiom (e.g. 1753). And the expatiation in a Christian vein is not necessarily alien to heroic poetry (KER, *Epic and Romance*, p. 50) and, moreover, shows close affinities with the Alexander Romance, as G. VELOUDIS has shown, *Der Neugriechische Alexander* (Munich, 1968), pp. 265-269: Alexander says farewell to his warriors and his wife, and his wife dies shortly after. There are verbal correspondences between e.g. the 1521 prose version (V. L. KONSTANTINOPOULOS, ed., *Ps.-Kallisthenes: Zwei mittelgriechische Prosa-Forschungen des Alexanderromans*, vol. 2, Königstein, 1983) e.g. 198, 18-20:

Καὶ νὰ ἤξεύρης ὅτι τὴν σήμερον ἡμέραν ἡ ἀγάπη μας, ὅπου εἴχαμεν οἱ δύο
μας, χωρίζεται· ἐγὼ ὑπαγαίω εἰς τὸν Ἄδην καὶ ἐσένα ἀφήνω μὲ τὸν Θεόν,
ὡ ἠγαπημένη ἀγάπη.

Compare E 1772, 1774-1775:

καλὴ ὡς εἶδες ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε εἴχαμεν τὸν πόθον ...
Σήμερον χωριζόμεθα καὶ ἀπέρχομαι εἰς τὸν κόσμον
τὸν μαῦρον, σκοτεινότετον, καὶ πάγω κάτω εἰς Ἄδην.

We cannot assume that what we have here in E is allusion rather than simply a traditional language; but the death of Alexander may well be the inspiration of this part of E with its ecumenism quite alien to the archetypal Akrites e.g. 1790-91.

(52) E 1709-1764. Much of this section is of course extraneous to the original lay, in which the point will not have been Christian faith but a defiant piece of heroic boasting in the vein of the Emir's words at 500-512. Krumbacher (quoted in ALEXIOU, p. ρλ') was surely right to see this as a traditional element.

written versions were discovered, and therefore to be considered immune from the attentions of nationalist men of letters⁽⁵³⁾.) Secondly we have the romantic Akrites as husband addressing his wife. (This has been preserved in some other folk songs⁽⁵⁴⁾.) Finally we have an overlay of Christian reflection on the vanity of things. The thing may have been done with scissors and paste, but it still presents sufficient incompatibilities and traditional elements that we may rule out its having been composed *ab initio* for the collection⁽⁵⁵⁾.

(As to the question of authorship, only speculation is possible. With the second poem it is probably out of place to speak of an author at all; the emulation by the third poem of the first suggests, perhaps, a different author; so too does the possibility that the third poem is an alternative telling of the fourth; and the language and priorities of the fifth poem clearly stand apart.)

To summarize the view of E that I have put forward. It is true that the very idea of collecting existing heroic poetry either about Akrites or relatable to Akrites and laying it end to end had in it the seeds of a biography of Akrites. Indeed, a biographical tendency has crept into the interstices between poems by the time of G (*e.g.* on the death of the hero's parents)⁽⁵⁶⁾. *But E is not the biography of Akrites*. Reluctance to admit this has its origins in the initial (and persistent) characterization of the Akrites versions as they were discovered as *epics*⁽⁵⁷⁾. The question is: if E had been discovered before T, G and

(53) N. G. Politis famously claimed 1350 songs of the Akritic genre, and was criticized for this by PSICHARI, "À propos de Digénis Akritas", *Quelques travaux de linguistique, de philologie et de littérature helléniques* (Paris, 1930), pp. 41-45. There are plenty of songs into which we may suppose that the name of Digenes has been foisted (see *e.g.* the song collected by the notorious Lelekos in N. G. POLITIS, "Ἀκρῆτικὰ ἄσματα. Ὁ θάνατος τοῦ Διγενῆ", *Λαογραφία*, 1 (1909), 168-275, p. 243). The Euboean song was first published in 1853-54, before the rediscovery of the Trebizond MS.

(54) *E.g.* Ἑλληνικὰ δημοτικὰ τραγούδια, pp. 37-38.

(55) Note especially the relic of oral poetry, ἄρχοντες (1673), significantly associated with a local παράδοση about the tomb.

(56) Most glaringly E 1095, which in G (7.109 ff.) at least becomes part of the story.

(57) See synoptically ALEXIOU, pp. ξη'-ξθ'. The wish to find an epic (recall the famous forgery by the Czech man of letters Vaclav Hanka) dominates nineteenth-century Greek views of *Eroikritos* also: see the important material (Sathas, N. G. Politis, Xerouchakes) in the introduction by S. XANTHOUIDES (Herakleion, 1915).

A had got us into the habit of thinking of *Digenes Akrites* as a unitary work, would we ever have thought of E as itself a unitary work? Now that Alexiou has given us a readable E, this writer suggests that a complete change of perspective may be in order.

An alternative model is to hand: it is the *Codex Regius* of the *Elder Edda*. In that MS 29 poems of mythological and heroic cycles of much older origin have been assembled with care in the thirteenth century by a scribe who is aware that they are related but separate⁽⁵⁸⁾. As Ker remarked, "It is possible for the human mind to imagine an editor, a literary man, capable of blending the poems in order to make a larger book". But

The poems ... assert themselves as individual and separate works. They are not the mere makings of an epic, the mere materials ready to the hand of an editor. It still remains true that they are the work of artists, and of a number of artists with different aims and ideals⁽⁵⁹⁾.

The use of the model is most valuable when we return to the question of the relation between the third and fourth poems of the Akrites collection; for here we have two poems which were originally not so much supplementary to the "biography" of Akrites as alternative, presenting alternative treatments of the hero. We may aptly compare the adjacent poems in the *Codex Regius*, the *Atlamál* and the *Atlakviða*: "the poet of *Atlamál*, for whom *Atlakviða* was a classic, strenuously sought for originality by exploring a contrasting poetic mode"⁽⁶⁰⁾. It is only that the careful scribe of the *Codex Regius*,

(58) U. DRONKE (ed.), *The Poetic Edda. Vol. 1 Heroic Poems* (Oxford 1969), pp. xi-xiii. It is to be noted that my proposals for E follow this model, and are not a revival of elaborate systems such as those of the nineteenth-century Homeric Analysts: indeed it is a central point that such complexity is out of place, generated as it is by the assumption that a poem is made out of a large fund of pre-existing material. In the case of the E poems the earlier material appears to have been rather scanty, and the MS falls into sections without large-scale athetizing or transpositions.

(59) KER, *Epic and Romance*, p. 156.

(60) DRONKE, *Poetic Edda*, p. 99. I have suggested the same about the relation of sections Γ' and Δ' of E. KER observes (*Epic and Romance*, p. 51) that "The relation of the French epics to French romance is on the one side a relation of antagonism, in which the older form gives way to the newer, because "the newer song is sweeter in the ears of men" ... But from another point of view there may be detected in the *Chansons de Geste* no small amount of the very qualities that were fatal to them, when the elements were compounded in the poems of *Erec* and *Lancelot*". The fortunes of the various parts of E (see Note 33 above) bear out the

copying from an exemplar or exemplars not more than about forty years older, gives us some help with the joining-passage, "The story is told still more clearly in the Greenland 'Lay of Atli'." (61).

The poems that make up E have suffered at the hands of time and the scribes ; and yet that they have many beauties has been acknowledged (62). In the view of this writer, what has impeded a juster estimate of E is not just the chaotic state of the text prior to Alexiou's sterling work but the lowly estimate we must have of the poet's powers of synthesis if we hold E to be a single work. And we must not forget that it is not only Norse works that are gathered into MSS together : the very MS E from which we have our earliest acritic poems contains together the three poems, the *Porikologos*, the *Psarologos* and the *Poulologos* (63). It is possible to imagine these poems being put together, perhaps with others, into a large-scale work — but it did not happen, it seems. The question for Akrites is whether there would ever be found a great writer, a Tuoldus or a Per Abbat or even a Homer, who would blend its parts into a whole in order to produce a definitive *Akrites* (64).

* * *

The answer was no. In this second and shorter part of this paper I attempt synoptically to trace the consequences of the disunity of the Akritic poems that I have identified. The fortunes of Akrites have

view of Ker (p. 323) that the twelfth century marks a more far-reaching change of fashion than the later "Renaissance".

(61) DRONKE, *Poetic Edda*, p. 12.

(62) ALEXIOU, pp. ρλε'-ρλζ' (Krumbacher, Hesselung, Kyriakides, Grégoire).

(63) ALEXIOU, p. ιε'. The E MS, it is to be noted, is also the best source of *Libistros* (M. CHATZIGIAKOUDES, *Tà μεσαιωνικά δημώδη κείμενα Α'* (Athens, 1977), pp. 69-79.

(64) On the issue of the "monumental composer" (I take the term of G. S. KIRK in *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962) there is a helpful discussion in C. SMITH, *The Making of the Poema de mio Cid* (Cambridge, 1983) ; on the lack of one in the case of *Akrites* see ALEXIOU, pp. ρλη'-ρλθ'. The view of W. J. ENTWISTLE in *European Balladry* (Oxford, 1939, p. 304 — with G in mind) that "the poet continues to outline dramatic situations, which he continues to fizzle through sheer lack of gift for narrative" bears out for E what Ker maintains of the *Edda* (*Epic and Romance*, p. 146) : "it would impossible, by any fusion or aggregation of the Eddic lays, to get rid of their essential brevity".

recently been given an admirable survey by G. Kechagioglou, and I restrict myself here to outlining a general argument and providing sundry details which are supplementary to his material ⁽⁶⁵⁾.

It is true that, in seeking to turn the Akritic materials into a rounded poem the author of G showed some ambition ; it is another matter whether the ambition was fulfilled. Embarrassed by the lack of material, he includes whole episodes (the Emperor Romanos, the daughter of Haplorrhables) and linking passages designed to make it clear that the separate stories are part of a whole. But there is a lack of proportion not just in the parts (the continual ekphrases and prurient Christian digressions) but in the whole : Book Four (the romance proper) has 1093 lines, while Book Eight (the Death) has only 313. This is episodic stuff, and the author of G is to be put with those epic poets who, in Aristotle's scathing phrase, "imagined that because Heracles was one person the story of his life could not fail to have unity" ⁽⁶⁶⁾. G's value-system may be coherent – and Ker's comment about its "gloating Byzantine respectability" must stand – but his work is episodic, filled out with untraditional material ⁽⁶⁷⁾.

The later versions, though they certainly deserve more attention from scholars *in themselves*, need not detain us long here. For Trapp and Jeffreys have demonstrated that all these versions derive from a lost MS Z, a conflation of E and G ⁽⁶⁸⁾. The variations in style between the versions are most interesting, even if none is of high literary quality, but it is only in the Oxford version (O, 1670) that we find large-scale revision of the hero and his story. The harshness of G is toned down in order to produce a hero who is more like the hero of later romances such as *Imperios kai Margarona*, a couplet version

(65) Kechagioglou's article is confined to *λογοτεχνία* ; much remains to be said about extra – or para – literary uses of *Digenes/Akrites*. I hope, furthermore, to have accounted here in some measure for the rather disappointing results that a search for the significance of Akrites in the culture produces.

(66) ARISTOTLE, *Poetics* 1451a. I make no attempt to supply bibliography for G, which will continue to have its defenders : this article aims only to refute the claim that E is the *disiecta membra* of a version such as G.

(67) KER, *The Dark Ages* (London, 1904), pp. 343-344 ; more recently C. GALATARIOTOU, "Structural Oppositions in the Grottaferrata *Digenes Akrites*", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 10 (1986), 29-68. MAVROGORDATO (*Digenes Akrites*, n. on 2271) significantly describes the poem as "a collection of episodes rather than a connected narrative".

(68) M. J. JEFFREYS, "*Digenis Akritas* Manuscript Z" in *Popular Literature*.

of which was printed in 1543 : Akrites is now a generous ruler who protects his subjects from *apelatai* who are now indistinguishable from the familiar early modern *ληστές* ⁽⁶⁹⁾. And yet, despite the ambition of O's author, Ignatios Petritzes, to have his work printed, the work never was. Why ?

Perhaps the main reason why Akrites never figured in print until 1875 – a reason, then, why he is so much less important for Greek popular culture than Erotokritos – was that there were verse and prose versions of the Alexander Romance. Alexander was clearly an ecumenical figure as Akrites was not, and the shared and therefore rival motifs of the two stories were a further obstacle to the diffusion of Akrites. An even greater obstacle was that presented by the printing of *Erotokritos* in 1713, for in this work the public found a work unitary, accessible and well crafted. The figure of Akrites, or as he is now normally known, Digenes, figures briefly in Cretan drama as a term (popular slang, perhaps) for a *miles gloriosus* ; but even the polymath Kaisarios Dapontes knows little about the hero ⁽⁷⁰⁾. Akrites disappears from the vernacular literary tradition as mysteriously as he appeared in it.

What, though, of Akrites' place in popular tradition ? For it is true that one could see Akrites as an authentic popular hero spurned by the scholastic or Frankish leanings of men of letters but living on healthily among the Folk. On this subject Michael Herzfeld has offered us an iconoclastic and largely convincing account of the connection between the study of the Akritic songs on the one hand and the Greek irredentist movement on the other ; and he has rightly poured cold water on the term "Akritic" itself ⁽⁷¹⁾. Even more damning evidence was provided earlier by Guy Saunier's survey of the folk songs on the subject of the struggle with Charos ; for from it emerges the unwell-

(69) *Διήγησις Διγενῆ* 1403 ff. (ed. S. P. LAMBROS, *Collection de Romans Grecs*, Paris, 1880).

(70) See here KECHAGIOGLOU, "Τύχες" and BEATON, "Was Digenes Akrites an Oral Poem ?" ; an echo of the Cretan use of "Digenes" was the KKE leader Zachariades' description of EOKA as *ψευτοδιγενήδες* – attacking Col. Grivas' name (P. SERVAS, *Κυπριακό : Ευθύνες*, Athens, 1980, p. 207).

(71) M. HERZFELD, *Ours Once More* (Austin 1982), esp. pp. 118-121 ; to be supplemented by the same author's article, "Social Borderers : Themes of Conflict and Ambiguity in Greek Folk Song", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 6 (1980), 61-80.

come fact that those songs which mention Digenes or Akrites are confined to certain areas of the Greek-speaking world ; Pontus and Cappadocia ; Cyprus ; and some of the Aegean, especially Crete ⁽⁷²⁾. In central and northern Greece, certainly, the names of the hero are utterly unknown – until disseminated by schoolmasters ⁽⁷³⁾. Furthermore the hero is absent from that authentic manifestation of tradition not much liked by schoolmasters, the Karagiozis. Akrites, in short, is anything but the Panhellenic hero prized by N. G. Politis, and the nature of his presence in the Greek popular mind today only bears out Ernest Gellner's thesis on nationalism :

The basic deception and self-deception practised by nationalism is this : nationalism is, essentially, the general imposition of a high culture on society ... But this is the very opposite of what nationalism affirms and what nationalists fervently believe. Nationalism usually conquers in the name of a putative folk culture ⁽⁷⁴⁾.

(72) SAUNIER, "Le Combat avec Charos".

(73) This undermines the influential view of N. G. Politis about Digenes as a Panhellenic hero : see the passage of his lecture on the subject reprinted emblematically in *Έκλογαί από τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ* (1914), p. 79. We may suggest therefore that the villages named Akritas in the Kilkis and Florina districts (*Έπίτομον Έγκυκλοπαιδικόν καί Γλωσσικόν Λεξικόν Πάπυρος*, Athens, 1961) have been renamed in accordance with the remaining policy of this century : see M. TRIANTAPHYLIDIS, *Άπαντα*, vol. 3 (1981), pp. 141, 595-596.

(74) E. GELLNER, *Nations and Nationalism* (London, 1980), pp. 68-69. The most striking example, one not fully investigated, is Cyprus : I offer one or two points. Helladic scholars posted to schools in Greece were intent to mine the folk tradition for the presence of the hero : S. MANARDOS, "Ο Διγενής τῆς Κύπρου" (originally in the first number of the magazine *Άκρίτας*), *Τοπωνυμικά καί λαογραφικά μελέται* (Nicosia, 1976), pp. 282-287 ; S. KYRIAKIDES, "Διγενής καί κάβουρας", *Λαογραφία*, 6 (1917), 368-424 ; I. A. G. SYKOUTRES, "Διγενής καί κάβουρας", *Κυπριακά χρονικά*, 1 (1923), 154-163. For the further role of the Digenes figure in nationalism note the groups of resisting school-children known as *άκριτόπουλα* (N. CRAWSHAW, *The Cyprus Revolt*, London, 1978, p. 280), the Greek Cypriots' 'Akritas Plan' and the nickname of its author, the assassinated leader Polykarpos Georkatzes (e.g. S. MAYES, *Cyprus and Makarios*, London, 1981, pp. 160-162, 168). A further irony : the village Petra tou Digene is now in the Turkish-controlled area (*Blue Guide*, London, 1987, p. 180 ; on the place-names see N. KLERIDES, *Ο καινούριος μυθικός ήρωας τῶν Ἑλλήνων. Ἱστορία καί θρόλοι στό Βυζάντιο καί στήν Κύπρο*, Nicosia, 1961, pp. 81-87). But for Digenes as part of a persistent, but now lost, common folk culture (Akritic songs sung by Turks too) see M. KITROMELIDOU, "Άκριτικά τραγούδια καί παραλογές από τήν Κύπρο", *Λαογραφία*, 33 (1982-84) 179-237, esp. pp. 180, 184.

The discomfiture felt by the nationalist scholar who felt that the folk did not sufficiently appreciate the glories of its past was expressed in 1905 by N. A. Bees, who wrote of a monk from whom he had been collecting some Akritic material: "The ignorant, God-bothering, greedy monk had never even heard the name of Digenes Akrites and wasn't even interested to learn it!" (75).

But Akrites' lack of prominence in the folk tradition did not of course entail that the new literary Akrites, however much he revealed of his own time and the Great Idea, was destined to be a failure; and yet, as Kechagioglou acknowledges, our conclusions here must be a little disappointing (76). Akrites was still in the province of the philologist when Palamas inaugurated the modern literary vogue with his famous lines from *"Γαμβοὶ καὶ ἀνάπαιστοι"*. Greece certainly needed some sort of resurrection after 1897, hence Palamas' concluding lines,

*στὴ ζωὴ ξαναφαίνομαι
καὶ λαοὺς ἀνασταίνω.*

Palamas appears to be making the same pun here as a folk etymology of "Digenes" (77). And yet the hero had no invigorating effect on Greek poetry: in retrospect the presence of Akrites in the poetry of the modern Greek state seems to flicker as briefly as the flame of irredentist sentiment which produced it: although the hero is spoken of as the "unfailing spring" of poetry, this is far from being the case (78). In the absence of a unitary and standard *Akritēs* the possibili-

(75) N. A. BEES, "Μοραίτικα τραγούδια τοῦ ἀκριτικοῦ κύκλου", *Παναθήναια*, 11 (1905), 33-37.

(76) On the distinction between the old and the new Akrites see BEATON, *Folk Poetry of Modern Greece* (Cambridge, 1980), pp. 78-82.

(77) N. G. POLITIS, *Παραδόσεις* (Athens, 1904), vol. 1, p. 69: *γιατί ἔζησε δυὸ γενεαίς*. Compare SIKELIANOS, *Ὁ θάνατος τοῦ Διγενῆ* (Athens, 1948), p. 11:

*κ' ἐὸ πὸν πάτησες τὴν ἄτιμην ἀρρώστια,
γεῖά σου – χαρά σου, Διγενή! ...Χριστὸς ἀνέστης!...*

(78) G. ZORAS, "Ὁ Διγενῆς ἐν τῇ νεοελληνικῇ ποιήσει", *Ἑλληνικὴ Δημιουργία* 6 (1950 – hence the Cold War emphasis) 839-843. On the original connection with Greek irredentism see A. BRYER, "Han Turali rides again", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11 (1987) 193-206; for a poem which puns on the name Digenes in a debunking of nationalism see N. CALAS, "Διγενῆ", *Ὁδὸς Νικήτα Πάντου* (Athens, 1977), p. 92.

ties for lyric presented for the modern Greek poets were but limited. The contrast with modern Greek poetry's exploitation of the Homeric inheritance is stark ⁽⁷⁹⁾.

And yet, even if the modern Akritic myth is a dated and largely failed one, that does not deny us the opportunity – indeed it may encourage us – to look again at the poems of the E collection. For in it we may see various poets at work with varying but far from contemptible results.

Birmingham.

David RICKS.

(79) The connection of *Akrites* with Homer is favoured but highly inapposite, especially if we take the view of E which I have outlined; for an example see G. PAPACHARALAMPOUS, "Akritic and Homeric Poetry", *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, 26 (1963), 25-65. For a contrast with modern Greek poetry's drawing on Homer see D. B. RICKS, "Homer and Greek Poetry 1888-1940", (Ph.D. London, 1986) and "A Greek Poet's Tribute to Keats", *Keats-Shelley Journal*, 37 (1988), 35-42.

HERACLIUS AND THE THEME SYSTEM : FURTHER OBSERVATIONS

In a previous issue of this Journal ⁽¹⁾, I have argued that Heraclius restructured the provincial organization of Oriens/Shām in the years that elapsed from the victory of Nineveh in A.D. 628 to the defeat of Yarmūk in A.D. 636. Out of the eleven ⁽²⁾ provinces of the Diocese he carved out four Themes which appeared immediately after the Arab conquest of the region as four provinces which ran from east to west, from the Arabian desert to the Mediterranean Sea, parallel to one another, and which were known in Islamic times as the Junds/Ajnād of Bilād al-Shām. The article was based on the Arabic sources and it signalled an entirely new approach to the *vexata quaestio* of the origin of the Theme System. Its conclusions shifted the discussion from Anatolia to Oriens : it treated not the period before Nineveh in A.D. 628 nor that after the Yarmūk in A.D. 636 but the much neglected intervening period between the two battles, or more precisely the *quinquennium* that elapsed from the evacuation of Oriens by the Persians in A.D. 629 to its invasion by the Arabs in A.D. 634 ; and it credited the emperor with the creation of four new Themes ⁽³⁾. These four new Heraclian themes in Oriens were known in Islamic times as the Junds/Ajnād of Ḥimṣ (Emesa), Dimashq (Damascus), Urdunn (Jordan), and Filastīn (Palestine).

That article had been delivered as a lecture to a group of Arabists who were interested in the genesis of the Jund system in Islamic

(1) See "Heraclius and the Theme System : New Light from the Arabic", *Byzantion*, LVII (1987), 391-406 : henceforth cited as *HTS*.

(2) The number of the provinces was actually eleven since Osroene and Mesopotamia belonged to Oriens. In *HTS* I had left out these two provinces because they did not form part of the region known in Early Islamic times as Bilād al-Shām, which excluded these two Trans-Euphratesian provinces that belonged to al-Jazīra. *HTS* was originally a lecture delivered to Bilād al-Shām Conference in Amman, Jordan ; see *HTS*, 391-392.

(3) Whereas only one Theme, Armeniakon, had been attributed to him around this period and even this single attribution has been contested.

Shām/Oriens. Its expanded and published form in *Byzantion* addressed the wider circle of Byzantinists in order to draw their attention to the relevance of its conclusions to the problem of the origin of the Theme system in Byzantium. But it has retained many of the features of the lecture and it also addressed the Byzantino-arabist, interested in the problem of institutional borrowing and assimilation that involved Byzantium and Islam. The present article is different in character and strictly addresses the Byzantinist. As the conclusions of the first article must have taken the reader by surprise, the aim of this present one is to make further observations, refinements, and amplifications on certain problems raised and discussed in the first and to answer some questions which must have arisen in the mind of the Byzantinist, especially as the article was based on data from sources written in Arabic, a language with which most Byzantinists are unfamiliar (4).

THE ARABIC SOURCES

The Byzantinist is usually suspicious of, and unreceptive to, data from the Arabic sources. This attitude is understandable and is not entirely unjustified when these sources deal with the distant pre-Islamic past, the history of which was recorded by Muslim historians,

(4) In *HTS* (391, 403) I expressed a wish to re-assemble in a second article the data relevant to the Theme System and its association with Heraclius, in order to re-interpret them in light of the conclusions reached in *HTS*. The writing of this second article along these lines would have taken a long time, especially in view of the fact that I am now engaged in researching the fourth volume of my series, namely, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (BASIC). However, the many communications I have received from various scholars and colleagues since the appearance of *HTS* have urged me to publish this second promised article as soon as possible so that scholars may have the two complementary articles before them for a close examination. In view of this, I have decided to write the second article much earlier than I had thought but to limit it to the problems raised by the *Arabica* in *HTS* and to Oriens both during the *quinquennium* (A.D. 629-634) and in early Islamic times. I thought this limitation imposed on the present article will ensure its early composition and presentation for publication. Other colleagues who have dealt with the problem on the basis of the Greek sources can then, after perusing both articles draw their own conclusions on the Themes System in general. For this reason, too, I will not encumber the article with bibliographies on the Theme System, so well known to the Byzantinist reader, but will concentrate on bibliographical items relevant to the *Arabica* in the article, and to Oriens. There are a few exceptions but they are necessary.

centuries after that past had vanished ⁽⁵⁾. It is also not unjustified when the Arabic sources deal with the history of Byzantium, about which the Arab authors had no precise information, in much the same way that Byzantine historians were ill-informed about Arab and Islamic history. But the Arabic sources that are informative on the Jund system in Shām/Oriens are in an entirely different category. They deal not with the distant pre-Islamic past but with the recent Islamic past ⁽⁶⁾ and they describe an administrative situation in the Metropolitan province of the Islamic Empire and its heartland for about a century and not in a faraway region of the Islamic Empire about which they were poorly informed ⁽⁷⁾. Besides, the data of these historians are verifiable by the facts of history – the history of this region that is called Bilād-al-Shām, former Byzantine Oriens, divided into four Junds right from the very beginning of the Arab conquest. This history is extremely well-known. The names of the various *amīrs*, commanders of each Jund, are known practically throughout the early Islamic and Umayyad periods ⁽⁸⁾, as are also their capitals, principal cities, and boundaries, which endured well into the late Middle Ages.

The value of the Arabic sources for the discussion of strictly Byzantine problems is demonstrated by what these sources say on the Byzantine Themes of later times. Some five authors have been laid

(5) Th. Nöldeke's masterly analysis of the Arabic sources when these deal with the pre-Islamic past has remained standard and authoritative ; see the present writer in *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Dumbarton Oaks, 1984), 2-7, henceforth cited as *BAFOC*.

(6) Relevant in this connection is what the late Sir Hamilton Gibb has said on the veracity of Tabarī and the problem of "chains of authority" and the "sources of the source", especially interesting, since the issue was the participation of workmen from Byzantium in Umayyad building activities ; see his perceptive remarks in "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *DOP*, 21 (1985), 226-228.

(7) Besides, the information on the Junds consists of data in which no motive for falsification can be suspected since they are cold, administrative data unlike those on other aspects of Arab-Byzantine relations where falsification can justifiably be suspected, such as the size of the Byzantine army at the battle of Yarmūk in some of the Arabic sources, obviously and absurdly increased in order to show the miraculous nature of the Arab Muslim victory ; some of these sources have been assembled by A. N. STRATOS, in *Byzantium in the Seventh Century*, II, 65.

(8) So are the names of the chief officials of each Jund, such as : the *kātib*, the secretary ; *ṣāhib al shurṭa*, the chief of the police ; *ṣāhib al-ḥaras*, the chief of the guard ; *al-qāḍī*, the judge ; *amil al-kharāj*, chief of the revenue department.

under contribution for the discussion of these later Themes : Ibn-Khurdaḡbeh, al-Idrīsī, Ibn-al-Faqīh, Ḳudāma and Mas'ūdī (9). And yet these presented some problems to Byzantinists who used them, including Vasiliev – the Byzantino-arabist (10). One of these authors had to depend for his information on the Themes upon a prisoner of war (11). This could hardly have been accurate (12). The sources for the Ajnād/Themes in Shām/Oriens are quite different from these sources on the later Themes, useful as they are. They do not depend for their data on such unreliable witnesses as a prisoner of war ; above all, they deal with a region that was within Dār al-Islām “the Realm of Islam” and not outside it, as the Anatolian Themes were, which fact makes the principle of verification referred to above applicable. The data of historiography are verified and confirmed by the facts of history. Thus the evidence presented in the first article rests on solid foundation and, in fact, is incontrovertible.

The question may be asked why the two distinguished scholars of *Byzantino-arabica*, A. Vasiliev and M. Canard, had not drawn attention to the identity of Jund/Theme in Shām/Oriens ? They were the pioneers of this branch of Byzantine studies and have written extensively on many aspects of Arab-Byzantine relations. The reason is not hard to seek. Vasiliev started his researches not with the Early but with the Middle Period of Arab-Byzantine relations and continued throughout to work on it. It was only very late in life that he became aware of the importance of the pre-Islamic period and apparently was preparing a monograph on the subject when death overtook him (13). Canard started as an Arabist/Islamist with works on the Ḥamdānids and the Fāṭimids and it was later that he developed his interest in Arab-Byzantine relations. However, his association with Henri Grégoire and their collaboration in the preparation of the French edition of Vasiliev's work *Vizantia i Araby* ensured that he would stay in the

(9) See E. W. BROOKS, “Arabic Lists of the Byzantine Themes”, *JHS*, XXI (1901), 67-77.

(10) The material to be found in two of them is described as “very interesting, though not yet fully explained” ; see his *History of the Byzantine Empire* (Oxford, 1952), 226.

(11) See BROOKS, *op. cit.*, p. 70.

(12) As admitted by the informant himself ; *ibid.*, 73. See also the comment of the judicious Yāqūt, *ibid.*, 77.

(13) See *BAFOC*, p. xviii.

Middle and Late Byzantine period, with the exception of a few articles on earlier times ⁽¹⁴⁾. It is almost certain that if the two scholars had started with the pre-Islamic and early Islamic periods they would have unearthed the evidence presented in these two articles.

This then is the story of the Arabic sources relevant to the discussion of the Theme System. I am only a transmitter of certain and relevant data from these sources which have lain unnoticed ⁽¹⁵⁾. They contrast with the data from the Greek and Latin sources on the origin of the Theme System. These are sporadic and they range from a late *Chronography* such as that of Theophanes, to vague references in the *De Thematibus* of Constantine Porphyrogenitus to the Latin *Iussio* of Justinian II, sent in A.D. 687 to Pope Conon. The first two are the ones which associate the Themes with Heraclius and thus, are the crucial ones for deciding the problem of his involvement in the origin of the Theme System. But these two references are vague and have been interpreted by scholars in three different ways. One group of scholars argued for a pre-Heraclian origin of the Themes, another for a Heraclian, and a third for a post-Heraclian ! In sharp contrast to the Greek and Latin sources are the Arabic. The data they yield are hard and admit of only one interpretation, related to a clearly defined area, Oriens, and to a specific interval, the *quinquennium* that elapsed from A.D. 629 to A.D. 634. The certain and unambiguous data from the Arabic sources generate their own conclusions ⁽¹⁶⁾; and, thus, they make certain the involvement of Heraclius in the institution of the Theme System.

(14) *Ibid.* See also F. DAFTERY's obituary notice, "Marius Canard (1888-1982) : A Bio-Bibliographical Notice", *Arabica*, xxxiii (1986), 251-262. It is interesting to note that his first article was on the Arab expeditions against Constantinople, published in 1926, *Journal Asiatique*, 208, pp. 61-121. Soon after, he turned into Arabic and Islamic studies and returned to Byzantium only to work on the Middle Byzantine period.

(15) This is one of the many advantages of researching the history of Arab-Byzantine relations from the very beginning : see the introductions to my *Rome and the Arabs* henceforth cited as *RA*, and to *BAFOC*.

(16) These conclusions are transmitted visually and clearly by the three maps which represent the eleven provinces of Oriens in the Byzantine period, the Persian advance and thrust through Oriens in the second decade of the seventh century, and the four Junds/Ajnad of early Islamic times. For this reason and as a convenience to the reader, they have been reproduced in this second article, with a fourth map added.

This is a rare, very rare spectacle, where the Arabic sources, not the Greek and Latin, are decisive for solving a strictly Byzantine problem. Of the three main sets of sources representing the three large units into which the Mediterranean World was divided, Greek Byzantium, the Latin West, and Arabic Islam, it is the set representing the last unit, Arabic Islam, that has not been thoroughly examined. It is particularly relevant to the study of the Middle period in the history of Byzantium especially in Anatolia and this article and the preceding one on the Jund/Theme problem have demonstrated their value. But this is only the tip of the iceberg : future researches in Arab-Byzantine relations in Bilād-al-Shām/Oriens in Umayyad times is likely to uncover other facets of *Byzance après Byzance* in this region.

THE FOUR ORIENTAL THEMES

The transformation of the old eleven provinces ⁽¹⁷⁾ of Oriens into new four Themes has been briefly described in *HTS*, and it has been argued there that they were created in response to the Persian military challenge. However, the process of transformation as well as the size of these four Themes call for some elaboration and amplification.

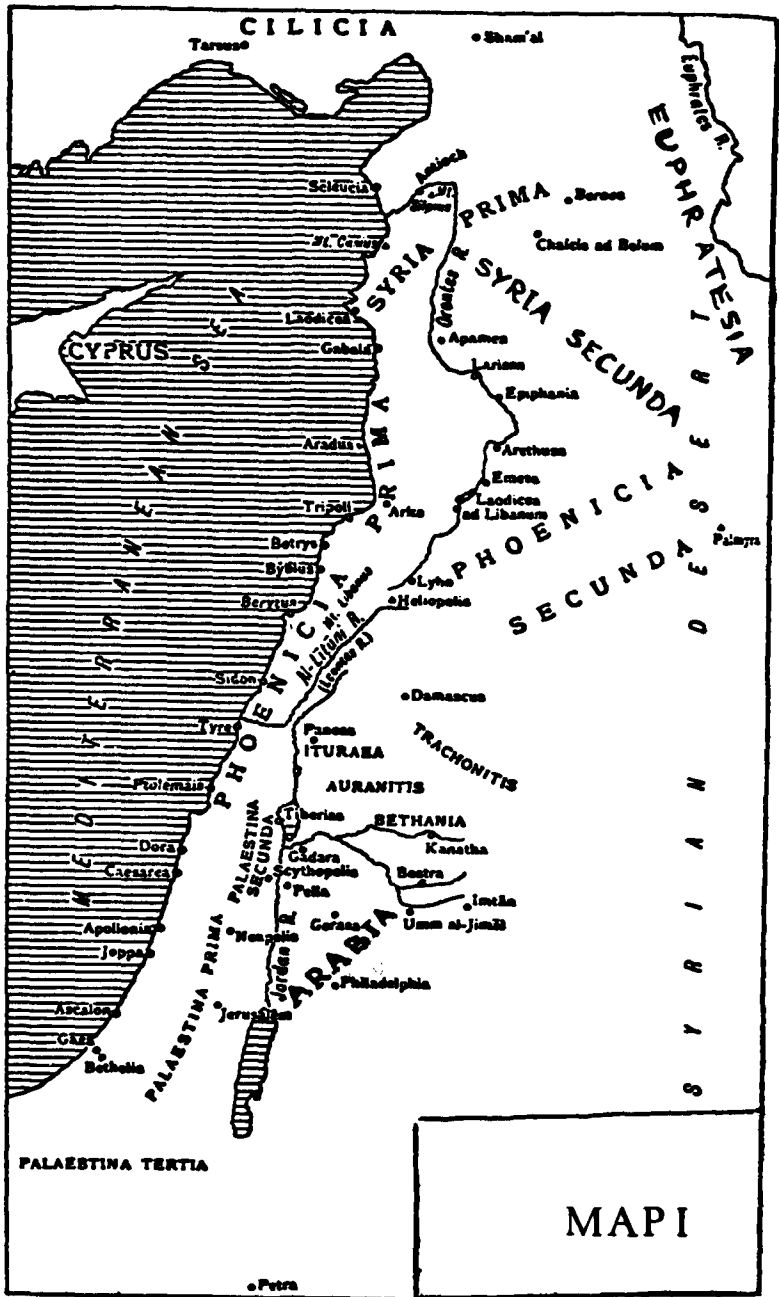
The eleven provinces had been run by both civil and military governors, the *consulares/praesides* and the *duces*. When the *Notitia Dignitatum* ⁽¹⁸⁾ was drawn up sometime in the fifth century, these eleven provinces had six *duces*, namely, *dux Mesopotamiae*, *dux Osrhoenae*, *dux Syriae et Euphratensis*, *dux Foenicis*, *dux Arabiae*, and *dux Palaestinae III*. This was roughly ⁽¹⁹⁾ the situation in the sixth century and the early part of the seventh before the Persian invasion and conquest of Oriens during the reign of Heraclius. The *duces* who in some provinces had with them civil *praesides* were in charge of provinces lying along the *limes Orientalis* and it was natural.

This provincial picture dramatically changes after the Persian evacuation of Oriens in A.D. 629 with the rise of the four large

(17) In *HTS* I spoke of the ten provinces, see *supra*, n. 2. The provinces of Oriens which were recreated as Themes were actually eleven with the addition of Osroene and Mesopotamia.

(18) For a study of the various provinces of Oriens especially those with an Arab element in them, see *RA*, 51-63.

(19) On changes in the number of *duces* in Phoenicia, see further on in this section.



MAP I. — Byzantine Oriens before the Persian Conquest ;
the ten provinces.

Themes ⁽²⁰⁾ instead of the eleven provinces, the most important of which was the Theme that in Arab times was called the *Jund* of Ḥimṣ/Emesa. This was by far the largest of the four Themes since it comprised not only the two Syrias, Prima and Secunda, but also the three provinces of Euphratensis, Osroene, and Mesopotamia. The military governor of this Theme thus combined the duties of the four previous Byzantine *duces* of these provinces. This was the most important and the largest of the four Themes and it was natural that it should have been so, since it was the Theme that directly faced Persia and would have borne the brunt of the Persian thrust in case of a Persian military invasion ⁽²¹⁾. And it so remained in Arab times since it was the Jund that faced the Byzantines in Anatolia ⁽²²⁾. The capital of this Theme was Emesa after which presumably the Theme was called in Heraclian times and by which it was known in Muslim times, in Bilād-al-Shām, when it became an Arab Jund. The choice of Emesa as the capital of the Theme was only natural. It was distant enough from the Persian border and yet centrally located in its region which it dominated economically and strategically ⁽²³⁾. This is reflected in the role it played in the period of the Arab Conquest of Oriens, both from the point of view of the Arab invaders and that of the Byzantines during their counteroffensive against the Arabs. As the Jund of Ḥimṣ in Islamic times, it kept its preeminent position in the Umayyad offensive against the Byzantines in Anatolia ⁽²⁴⁾.

The other three Themes, were smaller in size than the Theme of Emesa. And on the whole the Oriental Themes were smaller than the giant Anatolian Themes since Oriens was much smaller in area than Anatolia. The two Themes of Damascus and Palestine were fairly large while that of Jordan was small, very small. And it is, therefore, the

(20) It is not clear what each of these new military provinces was called : *exercitus, thème, stratós, or stráteuma*.

(21) Thus of the Oriental themes it was the counterpart of Armeniakon among the Anatolian.

(22) Called for this reason al-Jund al-Muqaddam ; see Azdī, *Tārīkh Futūh al-Shām*, ed. A. Amir, p. 242.

(23) On Emesa see A. H. M. JONES, *Cities of the Eastern Roman Empire* (Oxford, 1971), pp. 260-262 ; 266-267, and *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition) s.v. *Himṣ*.

(24) Later in Ummayyad times, Mesopotamia (Jazīra) was separated from it, as was Qinnasrīn, the district of Chalcis ; see *EI*², s.vv. *Djazīra* and *Qinnasrīn*.

Theme of Jordan that calls for some further observations. But before doing this, a few words may be said on the Theme of Damascus, which are relevant in this context. It is noteworthy that in the sixth century Phoenicia had not one *dux* but two ⁽²⁵⁾, a measure of the importance of the province in the military thinking of Byzantium in the sixth century, and the fact reflects the incipient militarization of the region under Justinian in response to the Persian, especially the Lakhmid threat. In this article which argues that these Themes were set up against a possible military threat from the Persians in the north, it is well to quote from *HTS* a relevant footnote ⁽²⁶⁾ :

“A passage in Malalas throws a bright light on this system of defense (*Chronographia*, pp. 425-426). In this passage the Chronographer speaks of the fortification of Palmyra in Phoenicia Libanensis in the first year of Justinian’s reign with the view of defending Roman territory and specifically Jerusalem and its territory on Palestine. Thus the defense of Jerusalem in the southern regions of Oriens is partly conducted by fortifying regions that lay to the north, in Phoenicia Libanensis, and the implication of such a defense measure is that a military threat was coming from the north : consequently it was imperative to intercept it before it reached Jerusalem, by erecting a line of defense in the north. Such a threat must have come from the Persians or the Arab Clients of Persia, *i.e.* the Lakhmids of Ḥīra. For the raids of the Arab Client of Persia, Mundir, against the region of Emesa and Apamea in A.D. 527 and much earlier in A.D. 505 against the provinces of Arabia and Palestine, see the present writer respectively in “The Martyrs of Najrān”, in *Subsidia Hagiographica*, 49 (Brussels, 1971), p. 242 and “*Ghassān and Byzantium, a new terminus a quo*”, in *Der Islam* (1958), Band 33, Heft 3, p. 353.”

The theme of Jordan is the most curious, owing to its small size, sandwiched as it was between the Theme of Damascus and Palestine. One can only suggest possible reasons for the thinking behind its creation in this shape and size :

1. — This is a very difficult mountainous region and this is the first consideration that suggests itself as a reason for creating it as a Theme distinct from that of Palestine and Damascus. Its geographical identity could very well have suggested keeping it separate from the two other

(25) See PROCOPIUS, *Wars*, I.xiii.5 ; II.viii.2, xvi.17, xix.33.

(26) *HTS*, p. 401, n. 17.

Themes, especially as this identity could be translated into military terms (27).

2. – The ethnic constitution of this Theme may go a long way to explain its creation. In Galilea there was a large and strong Jewish presence ; in Gaulanitis, there was a strong Arab presence ; and in the Decapolis, there was a strong Greek presence. The most relevant to this discussion, is the Jewish and the Arab Ghassānid presence.

It is well known and generally conceded that throughout the Persian Wars of the reign of Phocas and Heraclius the Jews sided with the Persians against the Byzantines, during their victorious march through Oriens (28). Important and most relevant is their support of the Persians in this very region which was later formed as the Theme of Jordan. In A.D. 610 the Jews of Tyre rebelled and invoked the aid of 20,000 of their co-religionist who assembled from Palestine, Damas-

(27) This identity is reflected also in the military operations conducted by Shurahbīl, the Arab commander assigned to the Theme of Jordan during the Arab conquest. He concentrated on this Theme which he conquered in its entirety.

An Arabic source, the historian Ya'qūbī, speaks of Jund al-Urdunn as existing before the Arab Conquest of Oriens/Shām and adds that the Ghassanid *foederati* were installed there ; *Tārikh* (Beirut) I, 157. Equally interesting is a statement in Theophanes to the effect that the Persians in A.M. 6106 captured Jordan, Palestine and the Holy City : *τουτῷ τῷ ἔτει παρέλαβον οἱ Πέρσαι τὸν Ἰορδάνην καὶ Παλαιστίνην καὶ τὴν ἅγιαν πόλιν πολέμῳ* ; *Chronographia* (DE BOOR, 1883), Vol. I, p. 300, lines 30-31. The verb *κατέλαβον* makes sense when it has for its object "Palestine" and the "Holy City" but not "Jordan" if Jordan is a river. It does, however, make sense if Jordan is a district or region, and it is noteworthy that Theophanes wrote before Ṭabarī and Baladurī. Theophanes was, of course, writing anachronistically, since Jordan as a district – as has been argued in this article and in *HTS* – came into existence during the *quinquennium* ; nevertheless, the statement in the *Chronographia* cannot be ignored and is relevant to this discussion of Theme/Jund in Oriens/Shām. Theophanes also confirms what the Arabic sources say on the dispatch of four commanders by Abū-Bakr for the conquest of Oriens/Shām, which statement suggests that the region was already divided during the *quinquennium* into four provinces ; see *Chronographia*, Vol. I, p. 336, l. 14. All of this raise the complex question of the sources of Theophanes for Islamic history. I hope that Cyril Mango's work on Theophanes, which includes a discussion of the sources, will be out before long.

(28) For this, see S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews* (New York, 1957), III, 18-24 and M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine : a Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (New York, 1976), 257-272.

cus and Cyprus ⁽²⁹⁾. Even more important is the role of the Jews of Galilea. Speaking of the Jews of this district, a distinguished Jewish historian wrote :

“Most of their thirty-one rural and twelve urban settlements recorded in that period were located in Galilea, on the military route leading from Damascus, which the Persians occupied in 611, to Palestine’s provincial capital of Caesarea. The Jewish communities were effectively led by the Tiberian elders, whose intellectual prowess, buttressed by the prestige of the Davidic descent of the successors of Mar Zutra III, made up for the lack of imperial recognition since the abolition of the patriarchy.” ⁽³⁰⁾.

Furthermore, it was the Jewish communities around Tiberias, under the leadership and direction of Benjamin that opened for the Persians the road that enabled them to conquer Caesarea in Palaestina Prima ⁽³¹⁾. It is therefore quite natural to suppose that the Byzantine administration had this in mind when it formed the Theme of Jordan in order to contain the Jewish community and separate it from their co-religionists in Palaestina I. This was all the more necessary and urgent to do in view of the deterioration in Jewish-Byzantine relations after the return of Byzantine rule to Oriens. Heraclius met with Benjamin, the Jewish notable in Tiberias to whom he gave a promise to amnesty the Jews for siding with the Persians. But after his arrival in Jerusalem he yielded to ecclesiastical pressure and reversed his position ⁽³²⁾. This must have soured Jewish-Byzantine relations even more and left the Jews extremely ill-disposed and so ready to cooperate with any invader.

The Ghassānid element in the ethnic constitution of the Theme of Jordan is quite relevant to the Jewish one and its containment in a new military province. The Ghassānids were the watchdogs of Byzantium in this area against revolts and disturbances. They were the most effective force that crushed the dangerous Samaritan revolt ⁽³³⁾ early

(29) BARON, *op. cit.*, 19.

(30) *Ibid.*, p. 20.

(31) *Ibid.*, p. 21.

(32) *Ibid.*, p. 23. For the anti-Jewish movement which Heraclius started in the states of Western Europe quite early in his reign, see J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire* (1889), II, 215.

(33) For this, see the present writer in “Arethas, son of Jabala”, *JAOS*, 75 (1955), pp. 205-216. This will be discussed with greater detail in his *BASIC*.

in the reign of Justinian in A.D. 529. Besides, the two ethnic groups had a history of hostile relations⁽³⁴⁾ and the Ghassānids were the natural group in Oriens to watch over the Jewish community in the new Theme of Jordan. So the formation of this Theme gave Byzantium better control over its dissident inhabitants by separating them from their co-religionists in other parts of Oriens and putting them under the watchful eyes of the Ghassanid *foederati*.

3. — The most important reason for the formation of the Theme must have been strategic. According to the view expressed in *HTS* and in this article, the Themes were organized as parallel lines of defence to ward off the Persian invader marching from the north, whose ultimate destination would have been Jerusalem and the Holy Land. The Theme of Jordan then formed the last line of defence or resistance to such an invader of the Holy Land. This view may be supported by an appeal to the military operation which immediately preceded the fall of Palestine and Jerusalem to the Persians in A.D. 614. According to the Arabic sources, the most important military encounter between the Persians and the Byzantines was the battle of Adri'āt⁽³⁵⁾ in this region in A.D. 613/614 when the Persians won a crushing and decisive victory that opened to them the road to Palestine and Jerusalem⁽³⁶⁾. It is, therefore, not difficult to reconstruct Byzantine military thinking in the re-organization of the defence of Oriens after the Persian evacuation of the region.

The Ghassānids took an active part in these operations, and after the defeat they retreated with remnants of the army of Oriens to Anatolia where they fought with Heraclius in his Persian Wars. They were mentioned in his victory bulletin which he dispatched to the Senate, and after the Persian evacuation they returned to Oriens apparently with the full confidence of the emperor and the administration and evidently were given a leading role in the affairs of Oriens in the period⁽³⁷⁾. It is only natural to suppose that they must have

(34) This, too, will be discussed at great length in *BASIC*.

(35) Adri'āt is 106 km to the south of Damascus and it belonged to the Jund of Urdunn/Jordan in Muslim times. Incidentally it had a strong Jewish element in the population which might have helped the Persians during the battle : on Adri'āt see *EI*² s.v. Adhri'āt.

(36) See ṬABARĪ: *Annales* (Leiden), i. 1005, 1007.

(37) The role of the Ghassanids in these operations will be discussed in detail

shared with their Byzantine overlords their experiences in the Persian War and the battle of Adri'at and advised them on the desirability of fortifying this strategic region for the defence of the Holy Land (³⁸). The result was the creation of this Theme of Jordan shaped in such a way as to prevent a recurrence of the disastrous defeats of the Persian War.

THE NAMES OF THE ORIENTAL THEMES

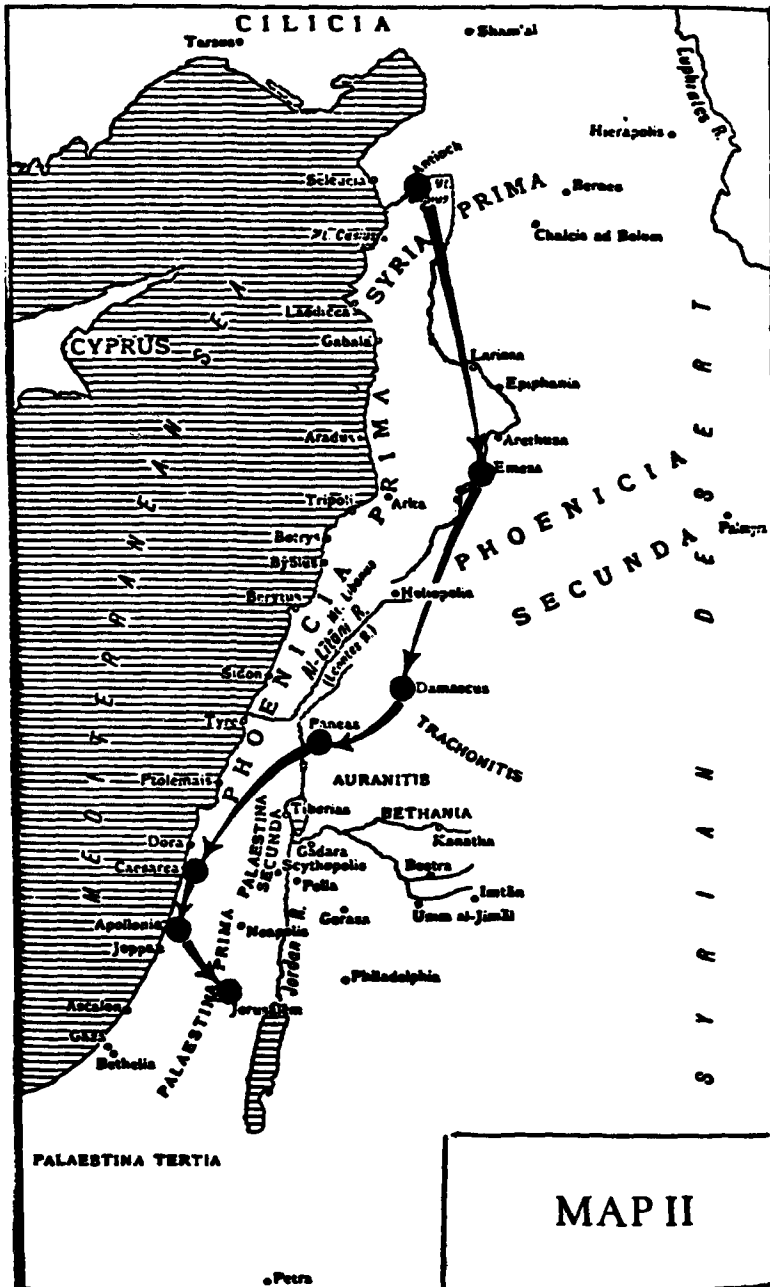
Those who deal with the Anatolian Themes may be surprised to note that, unlike the Anatolian, the Oriental Themes were not named after the military units that were stationed in each Theme but were called by geographical names, such as Palestine and Jordan. This should cause no surprise. Oriens is an entirely different region from Anatolia and each region has to be studied not in relation to another but to itself and to conditions that obtained in it. So provincial nomenclature followed regional identity and difference. In the case of the Anatolian Themes most of them were named after units that were moved during the war from one region to another such as the Anatolikoi and the Thrakesioi. The Oriental Themes were created in the *quinquennium* of peace that elapsed between Nineveh and Yarmük, and as will be explained presently, there were difficulties in naming the Themes after the units but cogent reasons for naming them after the facts of regional geography.

Little has been preserved in the sources about the political and military situation in Oriens from the evacuation of the region by the Persians to the year A.D. 634 which witnessed the first phase of the Arab invasion. There are some references to certain legions and military groups in the sources, such as, legio X Fretensis, legio VI Ferrata in Palestine, legio III Cyrenaica, legio IV Martia in Arabia, in the Late Roman period (³⁹). What happened to these in the seventh

in *BASIC*. For reference to the Saracens (who could only have been the Ghassanids) in the victory bulletin, see *Chronicon Paschale* (Bonn), p. 730).

(38) It is noteworthy that the sequence of defeats, Adri'at – Jerusalem, was repeated in the thirties during the Muslim Conquest. Yarmük the decisive battle was also fought in the Jund of Urdunn/Jordan in A.D. 636 and Jerusalem fell in 637/8.

(39) These have been noted by W. Seibt in his article on Oriens, "The Early Byzantine Administration in the Diocesis Oriens", *Macedonian Studies*, IV (1987), p. 36.



MAP II. — The arrows illustrate the Persian advance through Byzantine Oriens.

century is not known and what troops were employed for the defence of Oriens in this *quinquennium* is also not known. But what is certain was the return of the Arab *foederati* of Byzantium to Oriens after they withdrew to Anatolia during the Persian invasion. The sources for the Arab conquests present a picture of a revived Ghassanid Phylarchate and Basileia perhaps as strong as that during the reign of Justinian in the sixth⁽⁴⁰⁾. But these were still most probably *foederati* not *cives* and the term "Saraceni" by which they were technically known had been under a cloud for a long time in Byzantine historiography⁽⁴¹⁾. Consequently, in spite of a strong Arab military presence in Oriens in this period⁽⁴²⁾, the Byzantines would have found it difficult to call the Themes or one of them after the Saracens. As will be seen further on, even the less controversial term, Arab, reflected in the *provincia Arabia*, disappeared in this *quinquennium*, and lost to others which had a compelling attraction to the Byzantine administration.

The foregoing considerations have some validity but they are all dwarfed by the fact, the all important fact, that Oriens was the Diocese of the Holy Land and the Holy City. As has been argued in *HTS*, these Themes were set up for the defence of the Holy Land. This was called Palestine since the time of Hadrian who substituted the term "Palestine" for Judaea. In the fourth century and during the reign of Constantine, Palestine became the Holy Land of the Christian Roman Empire and even absorbed part of the *provincia Arabia*, namely, Sinai, which was called Palaestina III, also a Holy Land because it witnessed the revelation of the Decalogue. Under Heraclius, Palestine was militarised and re-organized as a Theme and this Theme encroached further on Arabia across the Jordan and absorbed it⁽⁴³⁾. But it was impossible or inconceivable for the Byzantines to think of blotting out a name, hallowed for centuries as the name of the Holy Land, especially as it had just returned to the Christian fold of the Empire

(40) This strong Ghassanid presence in Oriens in the *quinquennium* will be treated with some detail in *BASIC*.

(41) For the image of the Saracens in Roman and Byzantine historiography, see the present writer in *RA*, pp. 95-141, 156-159, and *BAFOC*, pp. 560-564.

(42) For the strong non-federate Arab military presence in Oriens in early Byzantine times, see *RA*, pp. 51-63.

(43) Thus came to an end in this *quinquennium* the history of Arabia as a separate *provincia* which had endured since Trajan's time, after witnessing many diminutions in its territory throughout these five centuries or so.

after a Persian Captivity of some fifteen years, and after the Emperor himself had journeyed there to perform the pilgrimage and return the True Cross — the only Emperor to set foot on Palestine. It was therefore natural that the Theme should have been called Palestine, a name that retained that of the Holy Land. The theme of Palestine, thus set the tone for naming all the other provinces of Oriens.

It might, finally, be stated in this connection that Heraclius was in a special relationship to Constantine and the latter was in a special relationship to Palestine. This province he adorned with magnificent imperial edifices and the very cross which Heraclius recovered from the Persians and returned to Jerusalem was said to have been found by the emperor's mother, Helena. So in restoring Jerusalem after its destruction by the Persians and in returning the Holy Cross, Heraclius was rebuilding Palestine along Constantinian lines. It is therefore inconceivable that he would have changed the name of the Holy Land from that by which it had been known since the reign of his hero and model, Constantine, to anything else, such as the uninspiring name of military units that were stationed there — e.g. the Illyriciani who are attested in Palestine in the reign of Heraclius, let alone Saraceni.

It is relevant in this context to note that Heraclius called his son *Novus Constantinus* and in so doing he also drew attention to himself as *Novus Constantinus*, too ⁽⁴⁴⁾.

The name of the second Theme, Jordan, also reflects the strong religious atmosphere that enveloped Oriens in this *quinquennium*. There is no doubt that like Euphratensis, the Theme was named after the river that divides it. But unlike the Euphrates, the Jordan was a holy river *ὁ ἅγιος Ἰορδάνης* of Christian writers ⁽⁴⁵⁾, the river of baptism in which Christ himself was baptized. Heraclius crossed it when he came to Galilea and stayed in Tiberias and was the first Roman emperor to do so, while Constantine had expressed a hope that he would be baptized in it. So the river had come a long way since the days of the pagan Roman empire ⁽⁴⁶⁾. It is therefore not unnatural

(44) See the present writer in "The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius", *DOP*, 26 (1972), p. 310, n. 65.

(45) The phrase appears in twenty out of thirty references to the Jordan in John Moschus' *Pratum Spirituale*; see GIOVANNI MOSCO, *Il Prato*, ed. and trans. R. MAISANO, *Storie e Testi*, 1 (Napoli, 1982), index, s.v. Giordano, p. 288.

(46) In one of the panels of the Arch of Titus in Rome, the Jordan appears a

to conclude that the new military province was given the name Jordan as a Christian name to reflect the euphoric mood of the Empire, the Emperor, and Oriens, after the victory over the Persians and the recovery of the Holy Cross.

It has been remarked earlier in this article that this region had a strong Jewish presence in it, and it is not impossible that the name given to the new military province was also related to this presence. Just as Hadrian had changed the name of Judaea to Palaestina in order to obliterate its Jewish identity even onomastically, so might have Heraclius, when he gave the region a resoundingly Christian name, Jordan – the river of baptism. In inter-faith polemics, the Christians were called *inter alia* “The Sons of Baptism” in contrast with the Jews who were called “The Sons of the Covenant”.

The naming of the two military provinces which appear in their Arabic version as the Jund of Dimashq/the Theme of Damascus, and the Jund of Ḥims/the Theme of Emesa, must have followed the same general principle that governed the naming of the southern military provinces, Palestine and Jordan, that is, it avoided giving them names after some military units that were stationed in them and gave them geographical names, and in so doing, it preserved their regional and natural identity. Thus the process of militarization was not carried to the onomastic extreme. The naming of the two southern provinces set the tone for Oriens and this tone prevailed.

The question must, however, be raised whether these names given to the two northern provinces carried with them a religious implication other than the negative one of not reflecting the names of military units? The remaining part of Oriens was not holy in the strict and technical sense that Palestine, greater Palestine, comprising the three provinces was. But it was considered a holy region⁽⁴⁷⁾ in the sense

prisoner carried in the Triumphal procession. In the Christian Empire, it became the river of baptism and is so depicted in Christian art.

Of the two Themes, the names of which carried Christian connotations, it is Jordan and not Palestine that is the more resoundingly Christian. The name Palestine has no Christian associations in the Bible and – as is well known – it is related to the Philistines of the Old Testament.

In this context of the discussion of the Jordan Theme, the phonetic observations made in *HTS* (p. 396) should be remembered.

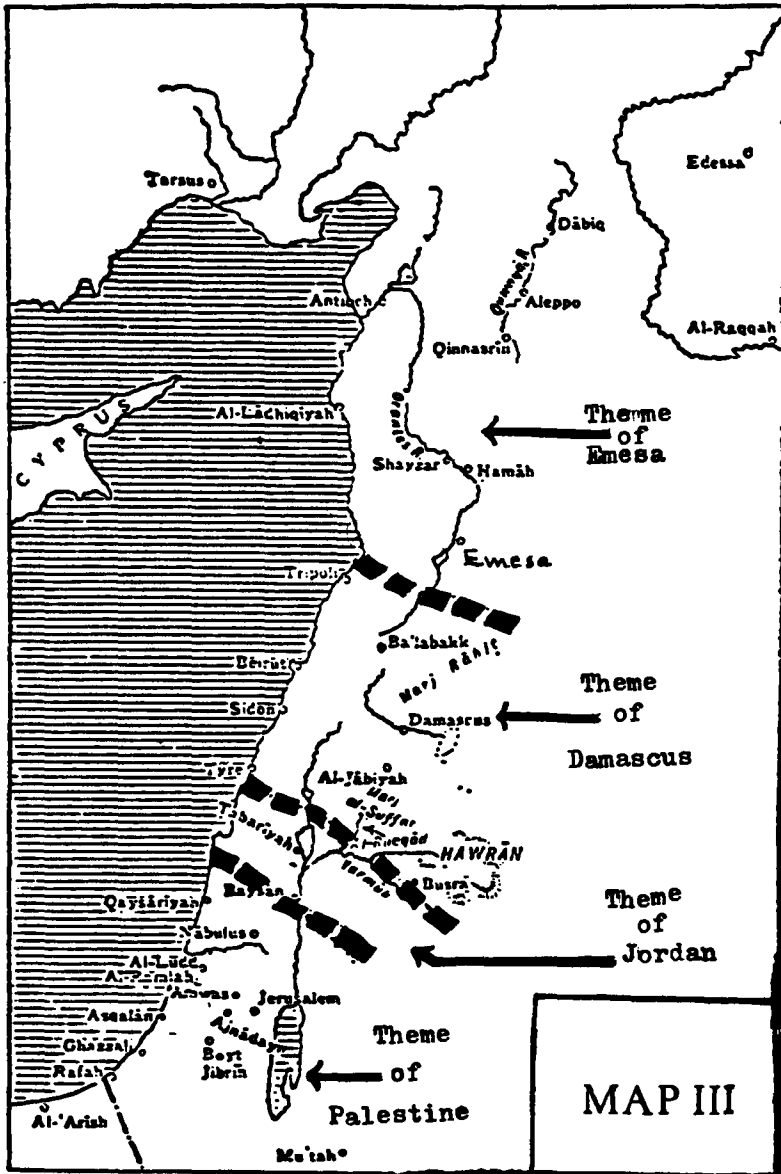
(47) And so was Oriens, Bilād al-Shām, considered in Umayyad times a holy land in the larger sense, probably another instance of *Byzance après Byzance* in that region.

of its having witnessed the activity of some of the Apostles. Edessa in the far north was a holy city, the holy city of the Christian Orient, for well-known reasons going back to the time of Abgarids, c. A.D. 200, and in legend going back even earlier to the time of Christ himself. The same may be said of Antioch, the City of God, and of lesser places and regions within Oriens, such as Chalcidicê with its holy monastic establishments. The Jund of Hims/Theme of Emesa, comprised all these holy places while that of Dimashq/Damascus did not, and could not number among its localities many holy places. Thus, no unusually Christian character can be ascribed to either Damascus or Emesa and so the naming of the two provinces must have been done naturally in the wake of the calling the two southern provinces in Oriens by geographical names. The Holy Land in the strict sense was the region encompassed by Palestine and Jordan and that was preserved onomastically. There was no need to do more. Calling them Phoenicia and Syria would have made the two newly created provinces carry some pagan associations. So they were called by the names of the two principal cities⁽⁴⁸⁾ that dominated the two provinces respectively, as has been mentioned earlier in this article. The Jund of Dimashq may have been called *Exercitus Damascenus* while that of Hims may have been called *Exercitus Emesenus*.

ORIENS DURING THE *QUINQUENNium*

Historians of the reign of Heraclius are mostly concerned with the period before Nineveh and after Yarmük, that is, in the period of the Persian Wars and the Arab Conquests. When the intervening period attracts their attention, it is mainly the religious problem that is their concern, and for political and military history, it is the Balkans. Oriens comes within their perview mostly when ecclesiastical history is concerned, as when Heraclius returns the Cross and when he deals with the two ecclesiastics, Modestus, the orthodox cleric whom he

(48) Rather than by that of either of the two holier cities, Edessa and Antioch. Something of course could be said for Christian Emesa. *Inter alia*, it was near it in A.D. 452 that the head of John the Baptist was discovered, and it boasted one of the largest churches in Syria, that of St. John. Damascus, too, had the Cathedral of St. John where the head of the Baptist lies in the crypt of the present-day Umayyad Mosque.



MAP III. — The four Byzantine Themes of Oriens during the *quinquennium*, A.D. 629-634.

made patriarch of Jerusalem and Athanasius, the Monophysite patriarch of Antioch.

The reason is not hard to seek. So little is known about this period of peace between the two great wars even concerning Anatolia, the Byzantine heartland, let alone Oriens which, moreover, in the thirties disappeared as part of the Imperium Romanum and became an inseparable part of Dār al-Islām, "the World of Islam". Behind this paucity of data in the sources is the large historical fact of the Arab Conquests which followed so close on the heels of the Persian Wars, and in a sense duplicated it by the occupation of Oriens and the constant invasions of Anatolia without occupation. Thus the Arab Conquests stole the show and diverted attention from the Persian Wars and their effects on Byzantium. Among other things, they concentrated the discussion and the controversy concerning the rise of the Theme system, for obvious reasons, on Anatolia where the Arab threat was clearly a most important factor, indeed, the decisive one.

But the Persian Wars must take precedence – not only chronologically – over the Arab Conquests and the Arab Wars in examining the problem of the rise of the Themes. The Persian Wars and its consequences in this very short period must be sharply isolated from those of the Arab Conquests in order to guard against confusing the consequences of the two. This is desirable not only because it involves the important problem of the rise of the Theme system but also because the Persian War was the greatest and most dangerous war that Byzantium fought in the course of the three centuries of its history in the Late Roman Period⁽⁴⁹⁾. And yet it has not received the attention it deserves. This is so not only because the Arab Conquest diverts the attention of the historians but also because it is so badly documented. The Chroniclers allocate a few pages to a War which lasted for some twenty years during which practically the whole of the Pars Orientalis fell to the Persians⁽⁵⁰⁾. The reign of Heraclius had no real historian as Procopius was for the reign of Justinian. Procopius devotes two entire books to the description of a war that was, mostly and by

(49) See Clive Foss, "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity", *English Historical Review*, 90 (1975), 721-743.

(50) While contemporaries deliberately refrained from expatiating in their writings on a period that witnessed so many defeats and catastrophes; such was PISIDES in *Bellum Avaricum*, I.12.

comparison with that of the reign of Heraclius, frontier skirmishes. Historians naturally tend to be interested in well-documented historical periods, rather than in those for which the sources are arid and scanty and, what is more, difficult to interpret, as they range over difficult linguistic and cultural frontiers. And so lesser wars acquire more prominence than greater wars because of the nature of the sources.

The major thrust of this article and the preceding one has been to draw attention to the Persian War and its consequences in the most neglected area of historical research in this *quinquennium*, namely Oriens. It tries to answer the following question. The Persians occupied Oriens and not only invaded it as they did in Anatolia ; moreover, they remained there for the long period of fifteen years ; Oriens was a most special diocese since it had in it the Holy Land and the spiritual capital of the Christian Roman empire, both of which fell to the Persians. So, is it conceivable that after the recovery of the Diocese in A.D. 629 Byzantium did nothing in the way of a military response to this Persian occupation of Oriens ? This is impossible to believe, especially as Oriens was geographically more exposed to the Persians than Anatolia. The answer must be in the negative but this negative answer expressing disbelief is given in vacuum and is *a priori* since the Byzantine sources are silent. Here comes the value of the Arabic sources. The evidence for this answer given in vacuum is supplied from the Arabic through resort to the technique of *Byzance après Byzance* as explained in the first article. It is detective and restorative work which unites the Byzantinist, who would like to know about the Themes of Oriens in this *quinquennium*, with the Arabist, who would want to know more about the history of the Junds which the Arabs inherited (⁵¹). Thus it is a combination of two approaches that alone

(51) The *Futūh* sources, that is, the special genre of Arabic sources that deal with the Arab Conquests supply valuable information on conditions in Oriens/Shām in the thirties and not only on the problem of the Themes/Junds. In so doing, they throw light on Byzantine Oriens in this *quinquennium* and the thirties of the seventh century.

The data on the Junds and Jund – related matters are hard and certain ; see section on “Arabic Sources”, *supra*, pp. 209-213. But those on other matters are not always so hard and sometimes are very soft. So, special care is needed for drawing on them. The whole of this *Futūh* genre is due for a re-examination. The work of the early Orientalists who dealt with them is now being re-evaluated. For a rehabilita-

can be successful in answering this major historical question: the argument in vacuum but resting on solid facts from Byzantine history, and the incontrovertible evidence extracted from the Arabic sources.

It is therefore well that this vacuum in which the answer has been given be explored, as it relates to the person and personality of the emperor whose reign witnessed these two great wars, the Persian and the Arab, both of which involved Oriens. Many of the facts that will be drawn upon in the following two sections are not unknown. But they have not been laid under contribution in relation to the problem of the *quinquennium* in Oriens and so their relevance has so far been unnoticed. The two sections then draw the attention of the Byzantinist to their relevance.

HERACLIUS AND ORIENS

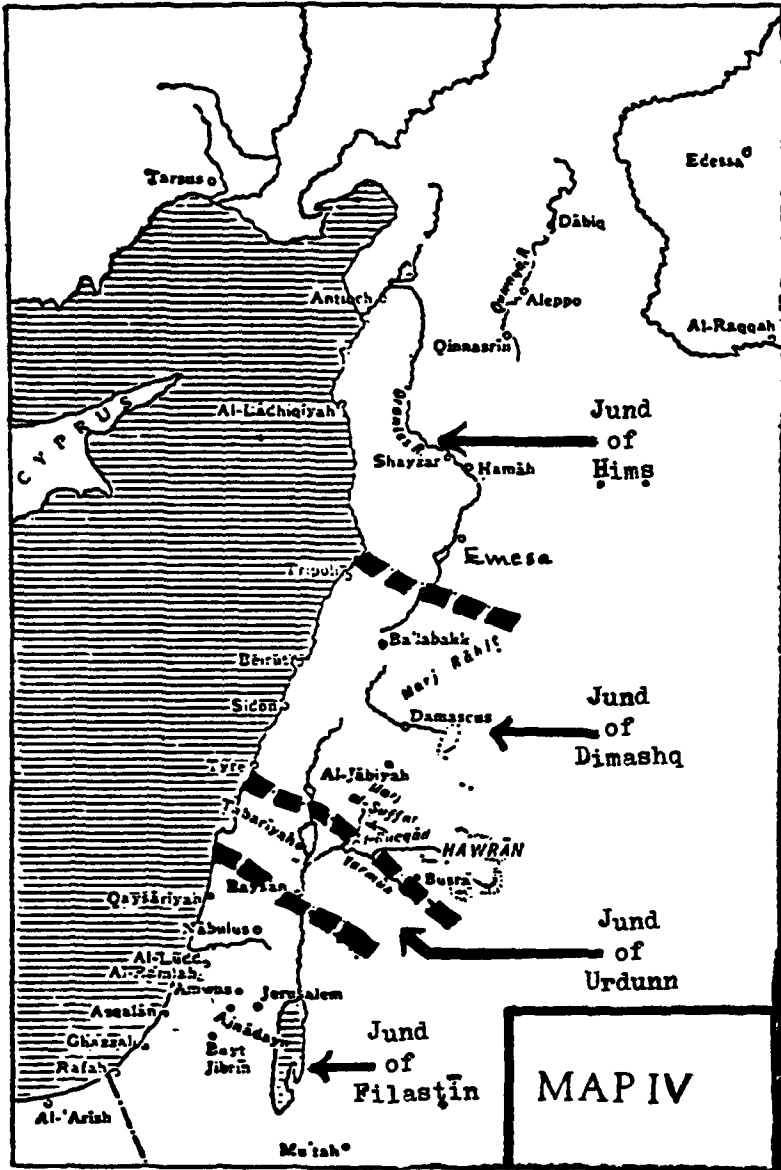
Heraclius was in a special relationship to Oriens both as a soldier-emperor and "crusader".

He was the first Byzantine emperor since Theodosius I to take the field and personally lead his soldiers. He fought in Oriens⁽⁵²⁾ in A.D. 613 and inspected it in A.D. 629 or 630 after that region had experienced a Persian military occupation of some fifteen years. And he knew that geographically Oriens was more exposed than Anatolia itself to a Persian military threat. Some four centuries before, Rome experienced a similar military threat to her existence when it had to deal with the revolt of another Oriental power, that of Palmyra, which succeeded in occupying practically the whole of the Pars Orientalis as the Persians were to do in the seventh. The response of Diocletian to this and other military challenges was the thorough overhauling of the Roman military establishment in the East and the formation of what might be called the Limes Diocletianus⁽⁵³⁾. It is therefore impossible to believe that the Persian Wars did not elicit a similar response from

tion of one of the historians of the Conquests, see Lawrence I CONRAD, "Al-Azdi's History of the Arab Conquests in Bilād al-Shām: Some Historiographical Observations", *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Shām during the Early Islamic Period*, ed. A. Bakhit (Amman, 1987), pp. 28-62.

(52) Against the Persians at Antioch with his cousin Nicetas; *V. Theod. Syc.* 166.

(53) See the present writer in *RA*, 159-161.



MAP IV. — Muslim Shām/Oriens in the Patriarchal and early Umayyad period : the four *Ajnād*.

the soldier-emperor, Heraclius. It has been argued in this article that, in fact, it did and that the response was none other than the Thematization of Oriens, which was indeed the reaction of a soldier-emperor to the Persian Wars. In so doing he completed the incipient militarization of this region which took place in the reign of Justinian, also in response to the military threat from Persia and its Arab allies, the Lakhmids.

Heraclius was also a crusader-emperor⁽⁵⁴⁾. His involvement in Christianity and Christian symbols as instruments of war is well known and attested ever since he sailed from Carthage with the image of the Virgin "not made by human hands" on the mast of his ship, and that involvement continued throughout the Persian Wars. More specifically and relevantly for Oriens are the following facts : (1) Oriens included among its provinces the Holy Land and its Holy City both of which were captured and occupied by the Persians for fifteen years ; (2) the Church, presided over by Patriarch Sergius, came to his rescue and provided the sinews with which he conducted the war ; (3) and finally he came himself as a pilgrim to the Holy Land – the first emperor to do so – and restored the True Cross. If it is impossible to believe that Heraclius, the soldier-emperor, evinced no response to the Persian occupation of Oriens, it is equally impossible to believe that he evinced no response to it as a crusader. The Thematization of Oriens, it has been argued, was the response of the soldier-crusader – the creation of four Themes as parallel lines of defences which ran horizontally from east to west, to defend the Holy Land and the Holy City, which fact, incidentally, distinguishes these Oriental Themes from the Anatolian.

THE SON OF AN EXARCH

Just as it is impossible to believe that a soldier-crusader would have had no response to the military threat of Persia to Oriens, so it is impossible to believe that he forgot about his background in Africa, one of the two military provinces created recently by Maurice, where he spent the first twenty five years of his life in that military exarchate, whence he sailed from Carthage and captured Constantinople. Not

(54) On Heraclius as a crusader, see "The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius, *DOP*, 26 (1972), 302-305.

only did he spend his youth in a military province but his own father was the exarch with whom he collaborated in the plans to overturn Phocas. It is natural then to believe that all this was not forgotten, when, after his victory, Heraclius reflected on what to do with the territories he had won back from the Persians, and that he seriously thought of defending the empire along lines similar to those of the province of which his own father was exarch⁽⁵⁵⁾. These lines did not have to be an exact duplication of those in the exarchate but what was important was militarization, since the emperor must have concluded after the Persian Wars that the empire was living among treacherous neighbors⁽⁵⁶⁾ and in perpetual jeopardy, and that the peace he concluded with the Persian king could best be preserved from a position of strength.

Traces of the fact that the exarchate of Carthage was alive in his consciousness may be detected both in his conduct of the Persian War and in one of the features of the Oriental Themes⁽⁵⁷⁾.

1. Carthage, where Heraclius grew up was none other than the city that produced Hannibal and memories of Hannibal must have been alive in the consciousness of the Romans who lived in Africa. Zama, too, was not far from Carthage and so memories of the victor of Zama, Scipio Africanus, must also have been alive in Heraclius' mind. In the boldness of his strategic conceptions that finally won the war, especially his carrying the war into the enemy's backyard and homeland as in the last campaign of A.D. 627-628 which brought Heraclius within striking distance of Ctesiphon itself, there is something Hannibalic-Scipionic, reminiscent of what Hannibal had done when he carried the war into Italy and Roman territory and what Scipio had done when he countered by carrying it into Africa itself where he won the decisive battle of the second Punic War. It may be said that he was reminded of Hannibal and Scipio by his perusal of the *Stratêgicon*, which could have inspired him to model his counteroffensive on the strategic conceptions of the Second Punic War, but the two passages

(55) He must also have had in mind the other exarchate, Ravenna, which, too, was created as a bulwark against the Lombards just as Africa was against the Moors.

(56) Especially after Maurice had helped the Persian king regain his throne.

(57) To which may be added that in the first decade of his rule he decided to move the capital from Constantinople to Carthage itself. I am relegating this to a footnote because of possible doubts that may be raised about this report.

in the *Strategicon* on Hannibal and Scipio are not on strategy at all and they have no relevance to the strategy of the Heraclian counter-offensive (⁵⁸).

2. Then there is his appreciation of the importance of sea-power in the conduct of the war against Persia. Heraclius owed to sea-power his successful *coup d'état* against Phocas when he arrived in Constantinople not by land through Africa, Oriens, and Anatolia, but by sea, on a fleet which sailed from Carthage and anchored in Constantinople. The province of his father itself had been won by an expedition which was transported by a fleet against the Vandals during the reign of Justinian.

Heraclius' concern for the revival of Byzantine sea-power as part of his African heritage is reflected clearly in the Thematization of Oriens. It has been observed in the first article that all the four provinces of Oriens extended from east to west, from the desert to the Mediterranean (⁵⁹). What might be called the "maritimization" of these Themes was a distinctive feature of these Oriental Themes. This is the work of a soldier who appreciated the importance of sea-power for the defence of the region, especially as this was the Persian weakest point in their conduct of the war. Thus the first Theme of Emesa acquired the sea ports of the former Syria I; the Theme of Damascus acquired the sea-ports of Phoenicia Maritima; the Theme of Jordan acquired ports partly from Phoenicia and partly from Palaestina I; while the Theme of Palestine acquired the sea-ports of Palaestina I. In this way, each Theme was organized along amphibious lines of defense, namely, each province in addition to the land army that defended it had also naval stations through which communication with the rest of the Empire and Constantinople would be kept open for offensive and defensive purposes.

That this was the strategic conception that governed the maritimization of the Oriental Themes can be seen in some of the operations of the Heraclian counter-offensive against the Arabs in the late thirties. It was these amphibious operations that were the most successful of all operations of the counter-offensive, as when Byzantine troops,

(58) For the two passages that involve Hannibal-Scipio, see *Strategicon* (Vienna, 1981), Book VIII, ii. 87, 93 (pp. 296, 298).

(59) See *HTS*, 399-400.

transported by a fleet that sailed from Egypt, were able to land in the rear of the unsuspecting Arab invaders and re-capture Antioch ⁽⁶⁰⁾ and also in the operation that had for its objective Emesa ⁽⁶¹⁾. And it was a sea-port that held most obstinately of all the Byzantine strongholds in Oriens namely, Caesarea, which surrendered only in A.D. 640 and through treachery.

Finally, even more striking confirmation comes from the history of Arab-Byzantine relations in the seventh century, especially during the Caliphate of Mu'awiya. Salt water was a new experience to the Arabs which they detested, and yet quite early in the Governorship of Mu'awiya over Shām/Oriens, and during his Caliphate, the Arab fleet quickly became the master of the Eastern Mediterranean. With this fleet the Arabs occupied such islands as Cos and Rhodes, won the smashing victory of Dāt al-Ṣawārī off the Lycian coast, and laid siege to Constantinople itself. This is inexplicable except by the fact that the Arabs possessed themselves of such naval establishments at the Mediterranean sea-ports of Oriens as Heraclius had set up during this *quinquennium*, as part of the maritimization of the Oriental Themes which he created. Unlike the two caliphs, Umar and Uthman, governor Mu'awiya understood the value of seapower in his war with Byzantium and it was he who built the Arab fleet that won these victories. He could only have built on what Heraclius had founded. And so the Arabs inherited not only the Themes which became the famed Junds of Shām in Umayyad times but also the naval establishments in the sea-ports of Oriens, and thus were able to war against Byzantium both by land and sea through the Byzantine amphibious military establishment of Heraclian times ⁽⁶²⁾.

(60) As recounted by BALADURĪ, *Futūh al-Buldān*, ed. S. Munajjid (Cairo, 1957), I, 156 ; see also S. N. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century*, II, 76-77.

(61) For this, see the present writer in *BAFOC*, 457-460.

(62) Consequently, not only the Junds but also the early Arab Muslim fleet in the Eastern Mediterranean may be considered an example of *Byzance après Byzance*.

This needs and deserves a special treatment but three observations are not out of place in this context : (a) Acre, and later Tyre, were second only to Alexandria as sea-ports and naval stations for the Arab fleet in the Eastern Mediterranean ; (b) apparently the Christian population of the coastlands of Oriens were reluctant to serve in the newly created Arab fleet and so Mu'awiya was forced to transplant Persians from the cities of the interior such as Baalbak, Emesa and Antioch and settle them in the coastal towns ; (c) as Mu'awiya led the first Arab naval expedition

Perhaps the foregoing sections have assembled enough relevant material and cogent arguments to suggest that Heraclius did indeed restructure the provincial organisation of Oriens in this *quinquennium* and created the four Oriental Themes. It was a rare, a very rare, conjunction of events and circumstances that brought about this fundamental change in the structure of Oriens : (1) the challenge came from the gigantic war with Persia, which occupied Oriens for some fifteen years ; (2) the response came – indeed had to come – from an emperor who was at one and the same time : a professional soldier who took the field himself ; a crusader who waged his war along religious lines with the full support of the *ecclesia* ; an emperor, who was in a special relationship to Oriens ; and finally one who had hailed from a military province, Carthage in the West, of which his own father was exarch.

CONCLUSIONS

The Arabic sources and the incontrovertible facts of Arab history in the early Islamic period in Bilād al-Shām/Oriens have yielded some important conclusions on Heraclius and the Theme System. These may be summarized as follows :

1. After the evacuation of Oriens by the Persians in A.D. 629, Heraclius restructured its provincial organization along Thematic lines and carved out of the eleven provinces four new Themes. Consequently, the emperor may definitely be credited with the creation of four Themes in Oriens and this argues that the statement in the *De Thematibus* of Constantine Porphyrogenitus, which associates the rise of the System with Heraclius, is substantially correct (63).

which was directed against Cyprus in A.D. 649, he may be considered the first Arab admiral in history.

(63) The tenth century emperor, of course, did not have in mind Oriens about which he knew nothing but he did sense that the system goes or must go back to the reign of Heraclius. The conclusions of these two articles should contribute towards a partial rehabilitation of his credibility, especially after he has been the object of so many animadversions. These go back as early as Bury's first edition of the *History of the Later Roman Empire* in 1889 where in volume II, p. 339, he says "The assertion of the imperial writer would by itself weigh little, because he was lamentably ignorant of history and quite destitute of critical ability".

2. The data from the Arabic point to the following features of the Theme system as developed in Oriens: the enlargement of the provinces; the militarisation of their administration; and the designation of each of these large military districts by the new term which was translated into Arabic as Jund. It is not clear what the new term was: it may have been *exercitus* or *θέμα* or *στρατός* or *στράτευμα* ⁽⁶⁴⁾. The Arab troops who were quartered in each of these Themes/Junds in early Islamic times received their pay from the *Dīwān* and had no lands allotted to them. So, this could argue that the *στρατιωτικὰ κτήματα* were unknown in Oriens in this *quinquennium*, or that they were not a feature of the Theme system that was taken over by the Arabs in the administration of the Anjād system ⁽⁶⁵⁾.

3. It is also clear that what existed in Oriens when the Arabs conquered it and took over its administration was not a developed Theme system but a *primitive* form of it. This was only natural since such a vast and fundamental change in the provincial structure of a large area such as the Diocese of Oriens could not have been accomplished in such a short time. The Arabs nipped its further development by Heraclius in Oriens in the bud and so the perfecting of the Theme system or its development has to be sought elsewhere than in Oriens — in Anatolia. This is the key to the explanation of many aspects of the history of Oriens both during this *quinquennium* and in the early Islamic period that immediately followed, during which the strands of continuity persisted and many features of the old order survived in Oriens, now Arab Muslim Shām.

4. The Theme system is the key to understanding one of the major problems of Arab-Byzantine relations, namely, the strategy of the Arabs and the outcome of the Arab-Byzantine struggle for the possession of Oriens in the thirties. Historians and students of this struggle have despaired of making sense of the strategy of the Arabs. But the realization that Oriens/Shām was divided into four Themes

(64) In *HTS*, I used the word *Themata* to describe the new creations of Heraclius in Oriens because it came to be the most important of the four, the one which was used in later times and which gave its name to the System. Incidentally, the evidence from the Arabic uncovered in these two articles indicates that the term or one of the four terms, possibly *exercitus*, was already used in the *quinquennium* and so this antedates its first attestation in Justinian II's *Iussio* in A.D. 687 by some forty years.

(65) Further on this, see *infra*. Appendix II.

goes a long way towards explaining the Arab strategy of dividing the expeditionary force against Oriens into four armies. This is an important clue to understanding the course of the military engagements that followed. As to the incomprehensible victory of the Arabs over the Byzantine imperial army, the Theme system was, ironically, one of the contributing factors. Heraclius had organized the defence of Oriens in anticipation of an invading army – the Persian – from the north. As it turned out, the invading army – the Arab – came from the south and this must have created some confusion in the conduct of military operations, let alone the element of surprise which this invasion from the south must have injected into the military picture ⁽⁶⁶⁾.

5. The Theme system thus may also be added to other far-reaching changes with which the reign of Heraclius can be credited. In an article which appeared in the early seventies, Heraclius' assumption of the titulature *πιστός ἐν Χριστῷ βασιλεύς* in A.D. 629 was discussed and its significance has been pointed out ⁽⁶⁷⁾. The creation of the Theme system was, of course, far more reaching ⁽⁶⁸⁾ as it undid the work of Diocletian, who separated civil from military authority and diminished the size of the provinces, all of which the Theme system reversed. In Oriens itself, the Theme system must have made obsolete or perhaps just obsolescent another achievement of Diocletian, namely the system of defence represented by the Limes Diocletianus ⁽⁶⁹⁾.

(66) Those who write on the Arab Conquest of Oriens, whether from the Arab or the Byzantine viewpoint, will find this helpful. The latest is Walter KAEGI; see his suggestive article "The Strategy of Heraclius", *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Shām during the Early Islamic Period up to 40 A.H./640 A.D.* (Amman, 1987), pp. 104-115.

(67) See the present writer in "The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius", *DOP*, 26 (1972), 312, 315-317.

(68) For those who wish to argue that the reign of Heraclius is the true *terminus* of the Late Roman Period or Late Antique, his institution of the Theme System will constitute another important element in addition to the two great wars, the Persian and the Arab, the second of which changed the course of Roman history and created the Medieval Byzantine State.

(69) On this, see the present writer in *Rome and the Arabs*, pp. 159-161.

APPENDICES

I

The publication of *HTS*, has elicited a number of communications from various scholars in Europe and America, posing queries on many points raised by this first article. The most extensive came from Ralph-Ioannes Lilie and I should like to thank this conscientious, open-minded scholar for his long letter of May 30, 1988, which has alerted me even more to the concerns of scholars whose curiosity has been aroused by the first article, and what sort of problems they expected me to discuss in this promised second.

Although this second article has answered – *inter alia* – the problems raised by R.-I. Lilie, it is well that I should single them for a discussion in this Appendix because of the specificity that informed his queries. The following then are remarks based on a communication I addressed to him in July 26, 1988 : and they should be read against the background of the text of this second article :

1. Conceding the *possibility* that Heraclius created four Themes in Oriens after so long an occupation of the Diocese by the Persians, he observes that the civil provinces did not cease to exist : that this, at least, is the impression he has gained from the fact that the taxes were collected by the civil administration of the eleven smaller provinces. He based this on statements in C.-P. Haase, *Untersuchungen zur Landschaftsgeschichte Nordsyriens in der Umayyadenzeit*, Diss. Hamburg, 1972, and drew attention to Anatolia as a parallel for the situation in Oriens, citing F. Winkelmann, *Byzantinische Rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert*, Berlin-DDR, 1985.

This is a point well taken. It is generally recognized that not all traces of the Diocletianic-Constantinian system disappeared with the rise of the Theme system and that some features of the old system did in fact survive for a long time. This has been understood to be the case in Anatolia but it is important to emphasize that this was also the case and even more so in Oriens, in view of the fact that the Thematization of this Diocese, unlike that of Anatolia, lasted for only a mere *quinquennium* when the process was terminated by the Arab invasion. This is a fundamental difference between the history of the Anatolian Themes and that of the Oriental. Walter Kaegi has done valuable work in this area when he uncovered traces of the Old Order in Oriens such as the military presence of the Equites Illyriciani, the survival of the *annona militaris*, and of such provincial units as Palaestina

Prima ; see his "Notes on Hagiographical Sources for Some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century", *Byzantina*, 7 (1975), 63-70 ; "Two Studies in the Continuity of Late Roman and Byzantine Military Institutions", *Byzantinische Forschungen*, 8 (1982), 87-113 ; and "The *Annona Militaris* in the Early Seventh Century", *Byzantina*, 13 (1985), 591-596.

2. He argues, also following Haase, that the term "Jund" does not evidence the rise of a Theme system in Oriens as has been argued in *HTS*, and gives an alternative explanation for this curious term in Arabic. He suggests that these provinces were called Junds in this technical sense because they were the first to be conquered outside Arabia and it was in them that the great military camps were located whence the expeditions against Byzantium issued forth. And he concludes that this explains the linguistic development of "Jund" from military unit to military circumscription.

This explanation cannot be true. The conquest of Iraq and Egypt followed the conquest of Oriens, and the decisive battle of al-Qādisiyya against the Persians was fought only one year after Yarmūk, in A.D. 637. Immediately after the conquests of these two provinces, military encampments such as Kūfa and Basra in Iraq and Fuṣṭāt in Egypt were established, which were the bases whence the Conquest of South-Western and Central Asia was effected as was that of North Africa, and yet none of these newly conquered provinces, Iraq and Egypt, were called by this peculiar term, Jund. It was only applied to Shām/former Oriens, where as has been argued in *HTS*, the Theme system had been introduced shortly after its evacuation by the Persians in A.D. 629, and with it had been introduced also the military or technical term *θέμα* or *σπαράτος* or *σπαράτευμα* or *exercitus*. The semantic development suggested is also unacceptable. The term Jund, as a curiosity in the semantics of the Arabic language, has not escaped the attention of Arab and Muslim historians and they were at a loss to explain it. Hence its being a translation of one of the four words listed above is the perfect explanation for what seems to be inexplicable in the lexicology and the semantics of Arabic.

3. Even if it is conceded that Heraclius effected the Thematization of Oriens, this does not argue for a similar Thematization in Anatolia.

In *HTS* and in this article I have concentrated on Oriens and have left the Thematization of Anatolia mostly out. The two regions were different. Unlike Anatolia, Oriens was occupied by the Persians continuously for at least some fifteen years and the case for its Thematization after the Persian evacuation rests on strong grounds, explored in this and the preceding article. However, it would be difficult to believe that Heraclius singled out only Oriens for Thematization and did nothing elsewhere. It is true that Oriens presented to

him a special case, but Anatolia, too, had experienced the ravages of the Persian invasions even it was not occupied as Oriens was ; but it was invaded and the Persian host reached Constantinople. So I leave this problem in the hands of those who have been dealing specifically with the Anatolian Themes in the hope that the light thrown on the Thematization of Oriens in the *quinquennium* might throw light on that of Anatolia either before or during the same interval.

4. He argued that the take-over of the term *thema, exercitus* from the Byzantines and its translation as Jund implies also the take-over or adoption of the names of the Themes themselves. This was demonstrated for Oriens in the case of Palestine and Urdunn/Jordan ; but the practice in Anatolia suggests that the original names of these Themes must have been given after those of the military units that were stationed in them and not after geographical locations.

This objection was answered in detail in a section of this article (pp. 220-225). It may be added here that, with the certainty attending the Oriental Themes in terms of dating, geographical location, and shape, it is unnecessary to raise this question, since raising it implies that the Anatolian Themes were the model for the Thematization of other regions in the empire. But the history of these Anatolian Themes is obscure and controversial and so it is difficult to treat them as a model or the basis according to which the history of other themes in other regions should be understood. Each of the two regions had its own peculiarities and the fact should be recognized in the area of nomenclature as well as in others.

5. He refers to Mas'ūdi's well-known observation in later times on the similarity that obtained or seemed to him to obtain between the Byzantine Themes of his day (which he calls *bands*, Arabic *bunūd*) and the Arab Ajnād.

Mas'ūdi's remark is not without interest and I do not think it can be dismissed as merely anachronistic. I am inclined to think it is a reflection of the great intellectual curiosity with which this foremost of all Arab historians was possessed and which must have led him to note the similarity and make the comparison, incidentally noting that the Byzantine Themes were larger than the Arab Ajnād. He could have, if he had been differently circumstanced, discovered the Thematic origin of the Arab Anjād and not only the similarity but he had no precise or extensive knowledge of the situation in Oriens in the *quinquennium* preceding the Arab invasion and, consequently, he was unable to uncover the Byzantine origin of the Arab Ajnād. In this, he is the counterpart of Vasiliev and Canard in that he had knowledge of the Arab Umayyad Ajnād but no knowledge of the Theme system in the seventh century while they had knowledge of the Theme system in the seventh century but did not occupy themselves with the early history of Arab-Byzantine relations.

6. Finally, Dr. R.-I. Lilie questions the necessity of considering the geographical position and shape of the Ajnād as being Byzantine and not Islamic in origin. He says that from a military point of view this is sound and right but one could say that such a division of the region does make sense from an economic point of view – namely, that it would have facilitated the transit trade between the coast of the Mediterranean through the interior of Shām to Arabia. Thus it is possible to ascribe a Muslim Arab origin to these Ajnād along these lines.

The facts of the history of trade and land-routes in this region argue against such a view, since positing four trade routes each of which ran through each of the four Ajnād, from the sea to the Arabian Peninsula, does not correspond with what is known about these trade routes of the region which ran differently, mostly vertically from north to south and not horizontally from west to east. The Arabian Peninsula in early Islamic and Umayyad times, recedes into the background, as the capital is transferred from Medina in Arabia to Djābiya in the Gaulanitis and then to Damascus in Bilād al-Shām ; hence the difficulty of accepting routes that ran from the Sea to the Arabian desert or north Arabia, thinly populated by a few pastoralists, who, besides, were leaving their Arabian homeland in order to settle in the Fertile Crescent, recently conquered by their Muslim compatriots and brought within Dār al-Islām. Even if one were to maintain the view that trade routes that linked the Mediterranean to Arabia were involved, it is not at all clear why they should have followed each a course within one Jund or province since all these were under one political domination or supremacy – Islam. Trade routes ran across provincial boundaries without any difficulty as did the old Via Maris and that which ran from Mecca to Ayla to Petra to Bostra.

Finally, there is a comment on the respective military power of Islam and Byzantium in this period, namely, that the former was so much the superior to the latter.

If the Muslim Arab military posture *vis-à-vis* Byzantium in this early Muslim and Umayyad period did not call for the division of Sham/Oriens into these four parallel Ajnād since they were at this stage militarily superior to the Byzantines and were on the offensive, that of the *Byzantines* was different during the reign of Heraclius when the Persian adversary was on the offensive and occupied the region for some fifteen years, which fact resulted in the Thematization of Oriens. All of this argues that the Arabs simply *inherited* this system, this quadripartite division of the region from a power that responded or had to respond to the military challenge of an adversary that possessed himself of the provinces of Oriens, one after the other, coming from the north, and having for his objective the conquest of the Holy City which lay in the distant south of this region.

II

In conformity with the restrictions imposed on the nature and scope of this article, expressed in footnote 4, I should like to make only a few observations on the *στρατιωτικά κτήματα* to which I referred in the Appendix to *HTS* :

1. W. Treadgold's article elicited from R.-J. Lillie a vigorous response which I had not seen when I wrote *HTS*. For this, see his article, "Die Byzantinische Staatsfinanzen im 8./9. Jahrhundert und die *στρατιωτικά κτήματα*" in *Byzantino-slavica*, xlvii, 1987, especially pp. 49-55.

2. "The tantalizing reference in the Arabic sources to a grant of land in Oriens" (*HTS*, 403) may be found in Balāduri's *Futūh al-Buldān*, where he says that "Barbalissus (Balis) and Qasirin belonged to two noble Roman brothers who were given the villages that were near these two towns as grants and who were made guardians over what lay between them of the cities of the Romans in Sham/Oriens". This account comes in the context of the march of Abū-Ubayda against Barbalissus during the Arab Conquest of Oriens. For the Arabic text, see de Goeje's edition of Balāduri, *Liber Expugnationis Regionum* (Reprint, Leiden, 1968), p. 150. This may have been an isolated case of a grant of land in Oriens. I was reminded of this reference in Balāduri by Frank Trombley.

3. In support of what I said about the problem of the *στρατιωτικά κτήματα* in Oriens in "Conclusions" supra, pp. 235-236, No. 2), it may be stated here that Umar, during whose Caliphate the final Conquest of Oriens took place, discouraged and even forbade the conquerors from engaging in agriculture; for Umar's orders in this respect, see Ibn-Asākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, ed. Saladin al-Munajjid (Damascus, 1954), 2/i : 95. What matters in the search for Byzantine origins in Muslim practice and institutions is not what developed in Shām/Oriens later in Umayyad times but what the situation was during the Caliphate of Umar immediately after the Conquest of Oriens; in *HTS* I used the term "Umayyad" in connection with the *stratiōtika ktēmata* (p. 402, line 4 from the bottom), which was loose.

4. Those who are interested in the fate of the Byzantine imperial estates in Muslim Syria in this Patriarchal and Umayyad period will find the study of the Muslim State-lands, Arabic *Ṣawāfi*, sometimes called *al-Qaṭā'i*, rewarding. But the sources on these *Ṣawāfi*/*Qaṭā'i* have many puzzling statements, related to their acquisition and distribution by Mu'āwiya.

III

The view expressed in this article and *HTS* will inevitably draw attention to, and involve comparisons with the problem in Anatolia. Those who wish

to do so may find the following few observations helpful, related to the identity of each of the two regions : (1) Geographically and ethnically, Oriens is different from Anatolia, and most relevantly it was more exposed militarily to a Persian invasion ; (2) it also had within it the spiritual capital of Byzantium, Jerusalem, and the Holy Land ; (3) Unlike Anatolia, Oriens was not only invaded but also occupied continuously for the long period of fifteen years.

However, the most decisive factor in the treatment of the Theme system as applied in either of these two regions is no doubt the Arab Conquest in the thirties. This makes it necessary to make three further observations : (1) The Conquest started in A.D. 634, that is, only five years after the inception of the process of Thematization, thus giving this vast and fundamental process not more than a mere five years for its implementation ; this explains why Oriens was left in a *primitive* state of Thematization ; (2) the Conquest ushered in a new supremacy, that of Islam, and this naturally affected the development of the primitive Theme system that was being established in Oriens. For while the system in Anatolia was left to be developed for centuries under Byzantine rule and supervision, that in Oriens was developing under a different supremacy than the one that instituted it, and so, the process of change and development naturally ran along different lines from that in Byzantine Anatolia, which continued Byzantine until the process of Turkification started in the eleventh century ; (3) finally and consequently, in the search for the Byzantine legacy in Thematic administration in Oriens in the *quinquennium* it is important to bear in mind that what matters is the recovery of the history of Oriens *immediately* after the Conquest in the Caliphate of Umar, and before the process of change – inevitable under a new domination – obliterated the strands of continuity from the Byzantine past.

*Clare Hall,
Cambridge & Dumbarton Oaks.*

Irfan SHAHID.

SEMANTISCHE ENTWICKLUNGEN IM MITTELGRIECHISCHEN ANHAND AUSGEWÄHLTER BEISPIELE

Die Materialsammlung des „Handlexikons zur byzantinischen Literatur“⁽¹⁾ liefert, neben Athesaurista und Rara, nicht selten Wörter, die zwar in klassischer und nachklassischer Zeit bereits nachgewiesen sind⁽²⁾, jedoch in byzantinischen Texten eine abweichende Bedeutung zeigen. Einerseits sind oftmals nicht alle semantischen Aspekte eines Wortes in den Lexika erfaßt (etwa weil noch nicht genügend Belege vorhanden waren), andererseits aber hat sich bei einigen Lemmata auch erst im Mittelgriechischen eine Änderung der Bedeutung ergeben.

Bei der Durchsicht der mittelgriechischen Wortschatzsammlung⁽³⁾ kann man gewisse Tendenzen der semantischen Entwicklung feststellen, die sich in drei Kategorien unterteilen lassen. Nachfolgend werden die einzelnen Gruppen vorgestellt und durch Beispiele näher erläutert.

(1) Ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördertes Projekt, das in Bonn unter der Leitung von E. Trapp durchgeführt wird und an dem die Verfasserin seit 1986 mitarbeitet. Ein Parallelprojekt findet in Wien statt unter W. Hörandner und J. Diethart. Vgl. hierzu die Probedublikation von E. TRAPP / W. HÖRANDNER / J. DIETHART, Specimen eines Handlexikons zur mittelbyzantinischen Literatur, Buchstabe η, in: *JÖB* 35 (1985) 149-170, sowie den Sammelband *Studien zur byzantinischen Lexikographie*, hrsg. v. E. TRAPP-J. DIETHART-G. FATOUROS-A. STEINER-W. HÖRANDNER. Wien 1988 (Byzantina Vindobonensia 18).

(2) Maßgebend ist dabei das Vorkommen in den Lexika von LIDDELL-SCOTT-JONES (= LSJ) und/oder LAMPE. Verwendet wurden außerdem die Lexika DUCANGE (= DUC), SOPHOCLES und *Thesaurus Graecae Linguae* (= TGL).

(3) Diese Sammlung wurde zu Beginn des Projektes angelegt und umfaßt derzeit ca. 4.000 Wörter, die aus 90 griechischen Texten und Indices exzerpiert wurden. Die Texte umfassen den Zeitraum vom 4. bis 13. Jahrhundert. Ergänzend wurde auch die Hauptkartei von E. Trapp kontrolliert, die vor etwa 15 Jahren begonnen wurde und zum jetzigen Zeitpunkt bereits 45.000 Stichwörter enthält. Die Belege aus dieser Kartei sind durch // // gekennzeichnet.

1. Die klassische bzw. nachklassische Bedeutung ist die geläufige, zu der die byzantinische eine Variante des Begriffs bildet.

So hat z.B. das Akjektiv *ἀμφίλοφος* in einem militärischen Text die semantische Nuance „von Hügeln umgeben“. In dem Traktat *περὶ στρατηγίας* aus dem 6. Jahrhundert führt der (anonyme) Autor in einer Passage ⁽⁴⁾ verschiedene Geländearten an :

τῶν δὲ χωρίων τὰ μὲν ἐστὶν εὐρύχωρά τε καὶ ὀμαλά, τὰ δὲ στενά τε καὶ ὀμαλά καὶ ἀμφίλοφα, τινὰ δὲ αὐτῶν κρημνώδη τε καὶ ἀνώμαλα, τὰ δὲ ἑλώδη τε καὶ κατάδενδρα. ἐὰν μὲν οὖν εὐρύχωρα ἦ τὰ χωρία καὶ ὀμαλά, κατὰ παραγωγὴν χρῆ διαβιβάζειν τὰς φάλαγγας, ἐὰν δὲ στενά τε καὶ ὀμαλά καὶ ἀμφίλοφα κατ' ἐπαγωγὴν, τὸ μὲν μῆκος αὐτῶν ὑποτέμνοντας, τὴν δὲ κατὰ βάθος τάξιν οὐ λύοντας.

Klassisch wird es dagegen mit „den Nacken umschließend“ übersetzt, was bei LSJ auch aus dem zugehörigen Substantiv *ζυγόν* zu erkennen ist. Das Adjektiv ist von dem Substantiv *ὁ λόφος* abgeleitet, wobei die nachklassische Bedeutung von *λόφος* = „Hügel, Bergrücken“ ausgeht, nicht aber von der primären Bedeutung „Nacken“. Eine ganz ähnliche Bildung ist etwa *ἀμφιθάλασσος* (s. LSJ) „vom Meer umgeben“.

Das Verb *θαλασσοργέω*, zu dem Substantiv *ἡ θαλασσοργία* gehörig, wird bei LSJ wiedergegeben als „to be busy with the sea“, also im Sinne von „Seehandel treiben“. Diese Bedeutung paßt jedoch nicht in folgendem Zitat aus den Tzetzes-Scholien zu Hermogenes ⁽⁵⁾ :

καὶ βασιλεὺς ἀπέκτεινεν ἡμῶν τριακοσίους, / ὅτε Ξέρξης ἐστράτευσε κατ' Ἀττικῶν ὁ Πέρσης· / γαιῶν μὲ τὸν Ἑλλήσποντον διττῇ γεφυροργία· / θαλαττοργῶν (f.l. -οργῶν) τὸν Ἄθων δὲ διώρυγε βαθέως.

Das Akkusativobjekt deutet dabei auf einen anderen Sinn des Wortes. Vergleich man etwa ein ähnlich gebildetes Kompositum wie z.B. *λιθοργέω*, so gibt LSJ als erste Übersetzung an „work in stone, hew“ – absolut oder mit Akkusativobjekt. Die zweite Bedeutung aber lautet „turn into stone, petrify“ – mit Akkusativobjekt. Auf *θαλασσοργέω* übertragen, bekäme man somit als mögliche zweite Übersetzung „in ein Meer verwandeln“.

(4) G. T. DENNIS, *Three Byzantine Military Treatises*. Dumbarton Oaks/Washington, 1985, 60, 19 ff.

(5) J. A. CRAMER, *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, Vol. IV. Oxford, 1837 (ND : Amsterdam, 1963), 103, 31. `

Zu dem Substantiv *ἡ ἀπάρτισις* findet sich bei LSJ nur die Erklärung „arrangement“; das zugrundeliegende Verb *ἀπαρτίζω* dagegen enthält auch die Bedeutungsnuance „get ready, complete, finish“. Eben diese Bedeutung muß man in einigen byzantinischen Texten für das Substantiv voraussetzen. Bei Pseudo-Aristoteles heißt es in der Abhandlung über Pflanzen (6) etwa:

καὶ ἐντεῦθεν συμβαίνει ἡ ἀλλοίωσις εἰς φυτόν. ὁμοίως καὶ ἐν πᾶσι τόποις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον θερμοῖς πληροῦται ἡ τοῦ φυτοῦ ἀπάρτισις.

Weitere Belege für diese Übersetzung sind:

// THEODOROS BALSAMON, *PG* 137, I 1205C; *αὔξησις καὶ ἀ.* EUTHYMIUS ZIGABENUS, *PG* 128, I 904A; *οἰκονομία καὶ ἀ.* H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (1902), 890, 31; *ἡ τοῦ ναοῦ τέλεια -ησις* JOB MONACHUS, *Vita s. Theodora reginae*, *PG* 127, 908D. //

In dem militärischen Traktat aus dem 6. Jh. werden in einem Abschnitt Maßnahmen zum Schutz von Belagerungsmaschinen beschrieben (7):

διορῦττουσιν οἱ πολιορκοῦντες τὰ τεῖχη τοὺς μὲν λίθους τοῦ τείχους σωρηδὸν λαμβάνοντες ἢ μεγίστους ὄντας καταλαξέοντες.

Aus dem Zusammenhang wird ersichtlich, daß die Steine bei dieser Methode zerstört werden. *καταλαξέω* ist also an dieser Stelle wohl mit „behauen, zerbrechen“ wiederzugeben. Bei LAMPE wird das Verb übersetzt als „incise on stone“. Geht man von der Grundform *λαξέω* = „Steine behauen“ aus, so ist das Kompositum eine Verstärkung des Simplex durch *κατά* (8), was bereits seit der Koine geläufig ist und keinen entscheidenden Einfluß auf die Veränderung der Bedeutung hat (9).

Während *προκαθοράω* in klassischer Zeit „vorher prüfen, untersuchen“ heißt (s. LSJ), muß es in einer anonymen theologischen Schrift

(6) Ed. O. APELT, *Aristotelis quae feruntur De Plantis* [etc.]. Leipzig, 1888, φ 825b 22 ff.

(7) DENNIS, *Three Byzantine Military Treatises*, 36, 6.

(8) S. dazu F. BLASS / A. DEBRUNNER, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. v. F. Rehkopf. Göttingen, 1979, S. 93 f.

(9) Einige Beispiele für diese sprachliche Erscheinung finden sich in: A. STEINER, *Untersuchungen zu einem anonymen byzantinischen Briefcorpus des 10. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris, 1987, S. 138.

aus dem 9. oder 10. Jahrhundert (¹⁰) wörtlich aufgefaßt werden als „voraussehen“. Von dem Propheten Hesaia wird nämlich gesagt :

ταῦτα ὄν ἅπαντα προκατιδὼν ὁ μέγας Ἡσαίας, φημι δὴ τό τε σωτήριον πάθος καὶ τὴν ταφήν καὶ σωτήρος – προκατίδεν δὲ τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τὴν ἐξ ἁπάντων ἐθνῶν ἐσομένην αὐτῷ προσαγωγὴν καὶ ὑπόπτωσιν καὶ τὴν (...) νιοθεσίαν καὶ πίστιν.

Auch andere Belege lassen sich für diese Übersetzung heranziehen :

// Ἄββακούμ ὁ θεηγόρος προκατεῖδέ σε S. EUSTRATIADIS, *Theotokarion* (1931) 77, 204 ; PAPAPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* II (1894) 87, 32 ; 239, 22 ; *προκατεῖδον νοεροῖς ὄμμασι*. M. JUGIE, *Homélies Mariales Byzantines*, PO 19/3, II 445, 16 ; *Τριῶδιον κατασκευτικόν ... Ἐν Ῥώμῃ* 1879, 297 ; J. PITRA, *Spicilegium Solesmense* IV, Paris, 1858, 428, 21. //

Das nachklassische Substantiv ἡ κόρτη ist von lat. *cohors* abgeleitet und kommt üblicherweise in der Bedeutung „Kohorte“ vor (s. LAMPE) (¹¹). Doch das Wort enthält noch weitere Bedeutungen (s. auch SOPHOCLES). Kahane (¹²) gibt dafür folgende Erklärung : lat. *cors/cortem* sei in Byzanz sowohl in der ursprünglichen Bedeutung „Gehege, Viehhof“ als auch in einer übertragenen „kaiserliches Zelt, Hauptquartier“ erhalten geblieben ; dies könne vielleicht durch die Parallele ἀύλη „Gehege, Viehhof“ und „Hof eines Fürsten“ bedingt sein.

Auch in einem anonymen militärischen Werk (ca. 10. Jh.) hat das Substantiv die semantische Nuance „umfriedeter Platz, Hof“. An einer Stelle ist die Rede von dem Platz rings um das Zelt des Kaisers (¹³) :

τῆς δὲ βασιλικῆς σκηνῆς κατὰ μέσον πηγνυμένης, γύροθεν τῆς κόρτης κενὸς ἀφοριζέσθω χώρος ἰκανὸς χωρεῖν καὶ τοὺς ἐν νυκτὶ παραμένοντας καὶ τοὺς ἐν ἡμέρᾳ συνερχομένους εἰς τὴν κόρτην.

(10) Ed. M. HOSTENS, *Anonymi Auctori Theognosiae Dissertatio contra Iudaeos*. Turnhout, 1986, VI 648.650.

(11) Bei LSJ heißt es unter diesem Lemma *Parthian garment* ; dies ist lediglich ein Homonym.

(12) H. KAHANE, *Abendland und Byzanz : Sprache*, in : *Reallexikon der Byzantinistik*, ed. P. WIRTH. Amsterdam, 1970-76, I, Spp. 345-640 ; hier : Sp. 510.

(13) DENNIS, 250, 108 f.

2. Die klassische bzw. nachklassische Bedeutung ist die gängige, zu der die byzantinische eine Sonderentwicklung darstellt.

Hierbei lassen sich zwei Typen feststellen :

- (a) Es kann eine Weiterentwicklung hin zu metaphorischer Semantik stattfinden.

Dieser Gruppe kann man z.B. *ἡ λίκμησις* zuordnen. Es kommt erst nachklassisch vor (s. LAMPE) als Ableitung zu dem Verb *λικμάω* und bedeutet demnach „das Worfeln (von Getreide)“. Einen übertragenen Sinn (den auch das zugehörige Verb hat ; vgl. LSJ) bekommt das Wort in der anonymen theologischen Schrift des 9./10. Jhs., wo es heißt ⁽¹⁴⁾ :

ἡ ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι λίκμησις

und an anderer Stelle ⁽¹⁵⁾ :

ἡ τῶν Ἰουδαίων διασπορὰ καὶ λίκμησις.

Aus dem Kontext wird klar, daß man das Substantiv hier mit „Auseinandertreiben, Zerstreuen“ übersetzen muß.

Denselben Sinn hat es in einem Gedicht des Theodoros Prodromos ⁽¹⁶⁾ :

*ἥ τόσην καλὴν ἄλωνα φιλανθρωπίας / καινὴν παθεῖν λίκμησιν ἄχρι
πυθμένους. ἥ*

Das Substantiv *ἡ σειρά* wird bei LSJ und LAMPE ausschließlich mit der Bedeutung „cord, rope“ verzeichnet. Im byz. Griechisch erhält es daneben den metaphorischen Sinn „Linie, Stammbaum“ (vgl. auch SOPHOCLES), so etwa in der Suda ⁽¹⁷⁾ :

σειρὰ καὶ ἡ γενεαλογία.

Von der *σειρὰ βασιλική* ist außerdem in den // *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (ed. Preger) 39, 9 // die Rede.

(14) HOSTENS, VII 732.

(15) *Op. cit.*, VII 922.

(16) Ed. W. HÖRANDNER, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien, 1974, LIV 32.

(17) Ed. A. ADLER, *Suidae Lexicon*, 5 Bde. Leipzig, 1928-38 ; hier : IV 345, 24.

- (b) Die Bedeutungsentwicklung kann bis zu einer Sonderbedeutung in einem speziellen Begriffsfeld gehen ; manchmal handelt es sich dann um einen Fachterminus.

Zu dieser Gruppe gehört u.a. *ὑπερθεματίζω*. Das Substantiv *τὸ θέμα*, das in dem Verb steckt, ist ja bekanntlich seit der frühbyz. Zeit ein Fachbegriff der Verwaltungssprache und bezeichnet einen administrativen Bezirk⁽¹⁸⁾. Daher bedeutet das Verb im Mgr. „die Themengrenzen überschreiten“ (so auch bei SOPHOCLES). In dieser Bedeutung gebraucht es z.B. der Metropolit Leon von Synada in einem Brief⁽¹⁹⁾ :

ἐπεὶ δ' οὐχ ὁμοίων διακομιστῶν ἐτόχομέν σοι, ὁ μὲν ἐμὸς εἴσω τοῦ Ἀνατολικοῦ ἔμεινε μηδὲν πλέον ἐλπίσας, ὁ δὲ σὸς ὑπερθεμάτισε.

Bei LSJ und LAMPE jedoch liegt der Übersetzung „overbid“ die ursprüngliche Bedeutung von *τὸ θέμα* zugrunde.

Bei dem Substantiv *ἡ φιάλη* denkt man zunächst an „flaches Gefäß, Schüssel“ (vgl. LSJ). Doch byzantinisch erscheint es auch als Bezeichnung für ein Wasserbecken (so DUC, TGL, SOPHOCLES) im Innenhof einer Kirche, das die Gläubigen für Waschungen benutzen⁽²⁰⁾. Diese spezielle Bedeutung hat das Wort auch in einem Brief des Leon von Synada⁽²¹⁾ :

(...) ὀπισθοφανῶς ἐσύρη κατὰ τὸν ναὸν αὐτόν, τὸν πρόναον, τὴν φιάλης αὐλὴν καὶ ὡς εἰς ἀναψυχὴν εἰς τὸν κάρκαρον ἐνεβλήθη.

Ein weitere Beleg ist :

Ἢ ἐν τῇ φιάλῃ τοῦ μεσοαύλου τῆς ἐκκλησίας A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgitseskich rukopisej* II (1965) 8 ; *ibid.* 26. //

Es lassen sich einige Begriffe finden, die im militärischen Bereich zu Fachtermini geworden sind :

τὸ βέρεδον ist lat. Lehnwort und von *veredus* abgeleitet. Ursprünglich wird mit diesen Substantiv (sowohl Masculinum als auch Neutrum)

(18) Zu diesem Begriff s. bes. : J. KARAYANNOPOULOS, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*. München, 1959, S. 89-97.

(19) Ed. M. P. VINSON, *The correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus*. Dumbarton Oaks/Washington, 1985, 24, 7.

(20) S. die Erläuterungen des Begriffs bei L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque*. Paris, 1895 (ND : London, 1971), sowie im Kommentar zu *De Administrando Imperio*, G. MORAVCSIK et al., London, 1962, S. 199.

(21) VINSON, 1, 18.

ein „Kurierpferd“ bezeichnet (vgl. LAMPE). Im byz. Sprachgebrauch fand dann eine Verschiebung der Ausgangsbedeutung statt hin zu einem Kollektivbegriff „Reiter-Korps, bestimmte Truppenabteilung“ (s. auch SOPHOCLES). DAGRON-MIHĂESCU erklären dies folgendermaßen ⁽²²⁾: Der lat. Ursprung von *βέρεδος* sei in byz. Zeit nicht mehr klar gewesen; man habe es vielmehr von arab. *al-barīd* abgeleitet (das allerdings ebenfalls aus dem Lat. stamme).

Gebräuchlich war dieses Wort wohl auch hauptsächlich im orientalischen Raum, wie eine Stelle aus Nikephoros Phokas zeigt ⁽²³⁾:

καὶ ἦνίκα τούτους θεάσεται πρὸς τὸ φοσσάτον αὐτῶν ἐρχομένους καὶ ἔμπροσθεν αὐτῶν – ὡς ἔθος ἐστὶ τοῖς Ταρσίταις – τὸ λεγόμενον παρ' αὐτοῖς βέρεδον, ἐρχόμενον σύνεγγυς αὐτῶν καταμνηῦσαι τῷ φοσσάτῳ τὴν τοῦ κούρσου αὐτῶν παρουσίαν.

ὁ κούρσωρ, von lat. *cursor*, ist eigentlich ein „Läufer, Kurier“ (s. LAMPE). Im byz. Militärjargon ist es ein Ausdruck für ein Mitglied der leichten Infanterie und bedeutet „Angriffsschütze, Vorkämpfer, Vorreiter“ (vgl. SOPHOCLES; ΚΑΗΑΝΕ, *Literatur und Sprache*, Sp. 505). Die nomina actionis τὸ κοῦρσον und ὁ κοῦρσος haben ebenfalls Sonderbedeutungen bekommen – vgl. LAMPE: „predatory band“ bzw. „predatory expedition“. *κούρσωρ* kommt z.B. in dem militärischen Traktat aus dem 10. Jh. vor ⁽²⁴⁾:

πυκναῖς ἐπιδρομαῖς κατὰ τῆς αὐτῶν χρῶνται χώρας διὰ τε κουρσῶρων.

Der Plural im Sinne von „Angriffstruppen“ erscheint bei:

// *κούρσορες δὲ λέγονται οἱ προτρέχοντες τῆς παρατάξεως καὶ τοῖς φεύγουσιν ἐχθροῖς ὀξέως ἐπιτιθέμενοι* MAURIKIOS, *Strategikon* (ed. Dennis-Gamillscheg, 1981) I 3, 26. //

ὁ τραπεζῖτης bezeichnet in der klassischen und patristischen Literatur (s. LSJ, LAMPE) einen „Geldwechsler“. Eine ganz andere Erklärung aber gibt der anonyme Verfasser eines militärischen Traktats (ca. 10. Jh.) ⁽²⁵⁾:

(22) G. DAGRON-H. MIHĂESCU, *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas* (963-969). Paris, 1986, S. 254.

(23) *Op. cit.*, X 132.135.

(24) DENNIS, 302, 5.

(25) *Op. cit.*, 292, 17.

ἔστωσαν δὲ καὶ χωσάριοι πλεῖστοι καὶ ἐπιτήδειοι παρὰ τῷ τῆς ἀνατολῆς λαῷ καλούμενοι τραπεζῖται.

Diese Definition deckt sich auch mit den Erläuterungen bei DuC, TGL und SOPHOCLES. Demnach ist der *τραπεζῖτης* in der militärischen Fachsprache der byz. Zeit ein Soldat einer kleinen Spezialtruppe, die als Vorhut der Armee in feindliches Gebiet eindringt, um dort Verwirrung zu stiften⁽²⁶⁾. Da diese Art von „Guerillatruppe“ ausschließlich im Ostteil des Reiches, im armenischen Gebiet, im Einsatz war und zudem ein Synonym für die Trapeziten, *τασινάριοι*, armenischen Ursprungs ist, könnte man zu der Auffassung gelangen, *τραπεζῖτης* sei ein armenisches Wort⁽²⁷⁾. Demgegenüber vertreten DAGRON-MIHÄESCU⁽²⁸⁾ die Meinung, daß der Begriff sehr wohl aus dem Grch. stamme: In *De velitatione* von Nikephoros Phokas fände man schließlich den Begriff mehrmals neben dem armen. *τασινάριοι*, so daß es unsinnig sei, auch in *τραπεζῖτης* einen armenischen Ursprung zu vermuten. Die Bezeichnung könne daher stammen, daß diese Spezialtruppe meist aus Hasardeuren bestand und am Rande der Legalität wirkte. Daher habe man die Soldaten dieser Einheit mit Hochstaplern und Betrügern identifiziert und mit der nicht sehr ehrenvollen Zunft der Geldwechsler in Zusammenhang gebracht.

τὸ ὑποβλέφαρον bedeutet üblicherweise „Augenlid“. In dem militärischen Traktat aus dem 6. Jh.⁽²⁹⁾ jedoch kommt es in einem Kapitel über die Anlage einer befestigten Stadt vor und ist dabei ein terminus technicus für einen „Schlupfwinkel“ oder eine „ausgehölte Nische“ in der Stadtmauer:

τὰς δὲ ἐπὶ τῶν τειχῶν ἐπάλλξεις ἐγγωνίους γίνεσθαι, ὥστε ὑποβλέφαρα ἔχειν οὐκ ἔλαττον ἔχοντα τὸ βάθος σπιθαμῶν τριῶν, τοῦτο μὲν διὰ τὸ ἰσχυροτέρας εἶναι τὰς ἐπάλλξεις ὥστε μὴ πάσχειν ῥαδίως ταῖς τῶν λίθων βολαῖς (...).

Wenn man von dem Substantiv *τὸ βλέφαρον* im Sinne von „Auge“ (Pl., s. LSJ) ausgeht, so kann man das Kompositum interpretieren als „das, was unter dem Auge, unbemerkt vom Auge ist“, also etwas „Verborgenes“.

(26) Ausführlich dazu DAGRON-MIHÄESCU, S. 40 Anm. 6 und S. 257.

(27) S. DAGRON-MIHÄESCU, S. 253, Anm. 48: Lehnwort aus pers. *darpaspan* = „Hüter einer Kleisura“. – Vgl. auch BZ 64 (1971) 426.

(28) *Op. cit.*, S. 253.

(29) DENNIS, 34, 19.

Grammatische Fachtermini sind z.B. :

ἡ ἀλλοπάθεια und *ἡ ἑτεροπάθεια* für „Nicht-Reflexivität“, die in der grammatischen Abhandlung *μέθοδος περι τῆς τοῦ λόγου συντάξεως* des Michael Synkellos⁽³⁰⁾ dem Wort *ἡ αὐτοπάθεια* als Synonyme antithetisch gegenübergestellt werden :

ἔστι γὰρ αὐτοπάθεια καὶ ἔστιν ἑτεροπάθεια, εἴτουν ἀλλοπάθεια· αὐτοπάθεια μὲν ὅταν τις αὐτὸς ἢ ὁ ἐνεργῶν καὶ πάσχων, οἶον „ἐμαντὸν ὠφελῶ“· ἑτεροπάθεια δὲ ὅταν τις εἰς ἄλλον ἐκτελεῖ τὴν ἐνέργειαν, οἶον „σὲ ὠφελῶ, ἐκείνον ἀγαπῶ“.

Da *αὐτοπάθεια* hier „Reflexivität“ bedeutet (vgl. LSJ s.v., 2.), müssen die o.g. Begriffe ebenfalls grammatikalisch gedeutet werden, nicht jedoch wörtlich, wie klassisch üblich, als „subjection to external influence“ bzw. „counter-irritation“ (s. LSJ).

ὁ προσχηματισμός als terminus technicus für „Verlängerung, Erweiterung (eines Wortes) durch eine Silbe, Ableitung“ (so auch SOPHOCLES, *TGL*). Diese Definition mit einem Beispiel findet sich in der *σύνοψις ῥητορικῆς* des Joseph Rhakendytes⁽³¹⁾ :

προσχηματισμός ἐστὶ προσθήκη μιᾶς συλλαβῆς κατὰ τὸ τέλος, οἶον ὄνειρα ὀνειράτα.

Bei LSJ wird es nur in der Bedeutung „outward show“ zitiert. Hier ist jedoch von einer grammatischen Semantik des Grundwortes *σχηματισμός* (s. LSJ) auszugehen. Der geläufigere Begriff für „Ableitung“ ist *παραγωγή* (s. *TGL*).

Ein paar Begriffe aus dem Bereich kirchlicher Gegenstände lassen sich in dieser Kategorie anführen :

τὸ βοτρύδιον ist Diminutiv zu *ὁ βότρυς* und heißt „kleine Weintraube“ oder auch „traubenförmiger Ohrring“ (s. LSJ). In der anonymen Erzählung über den Bau der Hagia Sophia⁽³²⁾ dagegen ist es ein „traubenförmiger Kronleuchter“ :

(30) Ed. D. DONNET, *Le traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem*. Brüssel-Rom, 1982, 118, 905-907.

(31) Ch. WALZ, *Rhetores Graeci ex codicibus Florentinis* [etc.], Vol. III. Stuttgart, 1834, 567, 30.

(32) Ed. E. VITTI, *Die Erzählung über den Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel*. Amsterdam, 1986, 460, 4 ; in derselben Bedeutung auch 502, 27.

πολυκάνδηλα και βοτρύδια τοῦ ἄμβωνος και τοῦ βήματος ὀλόχρυσα σὺν τῶν δύο γυναικῶν και τοῦ νάρθηκος χιλιάδας ἕξ.

ἡ **θάλασσα** ist u.a. eine Bezeichnung für ein liturgisches Gerät, eine Art „Auffangbecken unter dem Altar“. In der Erzählung über den Bau der Hagia Sophia wird kirchliches Inventar beschrieben⁽³³⁾ :

τὴν δὲ θάλασσαν τῆς ἁγίας τραπέζης ἐξ ἀτιμήτων λίθων πεποίηκε και κατεχρύσωσεν αὐτήν.

Daß es sich hier um ein Gefäß handelt, wird aus dem Kontext deutlich, denn die **θάλασσα** ist aus Edelsteinen gearbeitet und vergoldet. Eine andere Handschriften-Version bringt nähere Angaben zur Verwendung⁽³⁴⁾ :

ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ πλευρᾷ τοῦ δεξιοῦ γυναικίτου ἐποίησε θάλασσαν μέχρι σπιθαμῆς, ἵνα ἀνέρχεται τὸ ὕδωρ· και κλίμακα μίαν, ὅπως ἄνω τῆς θαλάσσης διέρχωνται οἱ ἱερεῖς.

Geläufiger ist das Diminutiv **τὸ θαλασσίδιον**,⁽³⁵⁾ das ebenfalls in der Erzählung über den Bau der Hagia Sophia verwendet wird.

τὸ τραπεζόφορον ist eigentlich ein „Beistelltisch“ (s. LSJ), in religiösem Kontext auch ein „Altartuch“ (s. DuC, TGL). Im Testament des Eustathios Boilas⁽³⁶⁾ zählt der Verfasser einige sakrale Gegenstände auf, darunter auch :

τραπεζόφορον σκαραμάγγιν ὄξυν ἔχον σταυροὺς μὲ τὰ γράμματα.

Das Wort kommt in der mgr. Literatur recht häufig vor :

// *Actes de Lavra* (ed. LEMERLE u.a.) 147, 12 ; A. GUILLOU, *Les actes grecs de S. Maria di Messina* (1963) app. II 210, 53 ; V. LAURENT, *Les „Mémoires“ de Sylvestre Syropoulos* (1971), 188, 10 ; s. P. SPECK, *Die ἐνδύτη*, in : *JÖB* 15 (1966) 338 ff., 372 f. ; *πούπουρον* τ. *Boll. Grott. N.S.* 31 (1977) 37, 3 (12. Jh.) //

(33) *Op. cit.*, 456, 14.

(34) *Ibid.*, 463, 4.

(35) Vgl. SOPHOCLES s.v. ; L. CLUGNET, *Dictionnaire*. — Umfassende Erläuterungen erhält man bei D. PALLAS, *Ἡ „θάλασσα“ τῶν ἐκκλησιῶν*. Athen, 1952.

(36) P. LEMERLE, *Le testament d'Eustathios Boilas*, in : *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*. Paris, 1977, S. 15-63 ; hier : 24, 130. — S. auch : J. DIETHART, *Materialien aus den Papyri zur byzantinischen Lexikographie*, in *Studien zur byzantinischen Lexikographie* [vgl. Anm. 1], S. 67.

3. Die Umkehrung zu Punkt 1 und 2 – die klassische bzw. nachklassische Bedeutung zeigt den metaphorischen Charakter, während die byzantinische den wörtlichen, konkreten Begriff meint.

Das Verb *άσωματώ* etwa kann man zu dieser Gruppe zählen. Michael Psellos schreibt in der Überschrift zu seiner *Dämonologie* ⁽³⁷⁾ :

τοῦ πανυπερτίμου καὶ σοφωτάτου κῦρ Μιχαήλ τοῦ Ψελλοῦ λόγος περὶ δαιμόνων, άσωματοῦσιν ἢ ἐν σώματι εἰσιν, ὡσαύτως καὶ περὶ ἀγγέλων καὶ εἰ διαφορὰν ἔχουσι τὰ ἀγγελικὰ σώματα πρὸς τὰ δαιμόνια.

Der Gegensatz *άσωματώ* - *ἐν σώματι εἶναι* ist ein Beweis dafür, daß das Wort in diesem Kontext im Sinne von „unkörperlich sein“ zu verstehen ist. Zugrunde liegt das Adjektiv *άσώματος*, und die Bedeutung ist an dieser Stelle wörtlich. Bei LSJ dagegen steht „demetallize“ als Übersetzung, denn das Wort wird in dem angegebenen Zitat – aus einer Schrift des Alchimisten Zosimos – als terminus technicus verwendet.

Das Diminutiv *τὸ διαγώγιον* entspricht in einem anonymen Geschichtswerk ⁽³⁸⁾ *ἡ διαγωγή* im Sinne von „Aufenthaltort“ :

καὶ μοι δοκεῖ Μωϋσῆς ὁ θαυμάσιος ἐν θεῷ πνεύματι, ἐτέρου κρείττονος ἢ καθ' ἡμᾶς αἰῶνος, τρισμακαρίου τε βίου καὶ θεοφιλοῦς ζωῆς, αἰνίττεσθαι περίοδον, ἣν καὶ παράδεισον ὠνόμασε, τοῦ πρώτου γένους ἀνθρώπων τὸ διαγώγιον.

In klassischer Zeit war das Diminutiv in der Sonderbedeutung „transit-duty, toll“ gebräuchlich (s. LSJ), während obige Verwendung als Variation im Ausdruck (Neutrum statt Femininum) zu verstehen ist.

ἕτεροσχημάτιστος heißt wörtlich „anders geformt“ und ist ähnlich gebildet wie *μονο-* und *πολυσχημάτιστος*. Belegt ist bei LSJ nur aus nachklassischer Zeit das substantivierte Neutrum als rhetorischer Fachbegriff für „Wechsel der grammatischen Form“. Als Adjektiv in seiner ursprünglichen Bedeutung verwendet es Symeon Seth in einer Beschreibung des Hagels ⁽³⁹⁾ :

(37) J. BIDEZ, *Michel Psellus. Epître sur la Chrysopeé* [etc.]. Brüssel, 1928, 119, 4.

(38) CRAMER, Vol. II. Oxford, 1836 (ND : Amsterdam, 1963), 166, 26.

(39) Ed. A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia et alia*, Vol. II. Athen, 1939, 30, 3.

*εἰ δὲ πλησίον παγῆ τῆς γῆς, κατέρχεται ἑτεροσχημάτιστος καὶ διαφο-
ρους ἔχουσα τὰς ἐξοχάς.*

Im selben Werk schreibt er über die Form des Himmels ⁽⁴⁰⁾ :

*ἔτι εἰ τετράγωνος ἦν ὁ οὐρανὸς ἢ τρίγωνος ἢ ἑτεροσχημάτιστος,
παρενεποδίζετο ἂν τὰ ἐν αὐτῷ κινούμενα σώματα.*

Klassisch ist dafür *ἑτεροσχήμων* gebräuchlich, wofür im Byz. die erweiterte Form gewählt wurde. Auch dies läßt sich als Streben nach Variation im Ausdruck interpretieren.

Das Kompositum *μεσοσυλλαβέω* findet sich mehrmals in der grammatischen Abhandlung des Michael Synkellos von Jerusalem und steht dort für „die Mitte einnehmen, dazwischentreten“ ; so z.B. ⁽⁴¹⁾ :

*„ῥηματικὸν“ δὲ εἶπομεν ἐπειδὴ τὰ ἀντωνυμικὰ πρόσωπα ταῖς ὀνομασ-
τικαῖς εὐθείαις συντάσσονται, μεσοσυλλαβοῦντων τῶν ἄρθρων, οἷον
„ἐγὼ ὁ Πέτρος ἔθεολόγησα, σὺ ὁ Παῦλος ἐκήρυξας, ἐκεῖνος ὁ Ἰωάννης
ἐβρόντησε“.*

Die Erläuterung bei LSJ „use one remedy alternately with another“ erklärt sich aus der Tatsache, daß es sich bei der angeführten Stelle um ein Zitat aus einem medizinischen Werk handelt. Die Übersetzung des Passivs mit „to be intercepted“ kommt der ursprünglichen Bedeutung näher, die auch dem Substantiv *ἡ μεσοσυλλαβία* „parenthesis“ entspricht. SOPHOCLES und TGL geben ebenfalls die o.a. Bedeutung an.

ὁ ὀνίσκος als Diminutiv zu *ὄνος* wird in der Regel nur metaphorisch verwendet ; s. LSJ : „sea-fish“, „woodlouse“, „windlass“. In der Grundbedeutung, jedoch in pejorativem Sinn, kommt es in einem Brief des Leon von Synada vor, der über einen abgesetzten und gebannten Papst schreibt ⁽⁴²⁾ :

*ἐπόμπευσεν ἐπὶ τούτοις ἕκτον ὀνίσκῳ πτωχῷ σεμννόμενος οὐρο-
κρατῶν καὶ τοῦτον (...).*

In der militärischen Sprache heißt *ἡ παραταγή* „Schlachtlinie“ und ist gleichbedeutend mit *ἡ παράταξις*. So verwendet auch Nikephoros Phokas in der Schrift *De velitatione* ⁽⁴³⁾ beide Begriffe nebeneinander :

(40) *Op. cit.*, 94, 10.

(41) DONNET, 84, 614.

(42) VINSON 1, 14.

(43) DAGRON-MIHĂESCU IX 60.

ἐπεὶ οἱ μέλλοντες ἐξελάσαι πόρρω πού τῆς παρατάξεως τοῦ ἀμηρᾶ γεγονόασιν, ὡς μὴ δυνατόν ἐστί πάλιν τούτους ὑποστρέφειν ἢ ἐπιγνῶναι τὸν κατὰ τῆς παρατάξεως τοῦ ἀμηρᾶ ἀναφθέντα πόλεμον, ἕκαστον σπεύδοντα τὰ χωρία καταλαβεῖν καὶ λείαν ὄτι πλείστην πορίσασθαι, τὰς ἰδίας παραταγὰς ὡς δεῖ εὐτρεπίσας, κατὰ τῆς τοῦ ἀμηρᾶ παρατάξεως ὀλιγανδρούσης τὴν ἐπέλευσιν ποιησάτω, καὶ εἰ θεοῦ συνεργία νίκης κρατήσῃ, τελείαν πανωλεθρίαν τοῖς πολεμίοις ἐργάσεται.

Die Substantive werden hier offensichtlich synonym gebraucht, um den Stil abwechslungsreicher zu gestalten. Die Bedeutung „order for payment“ bei LSJ (mit nur einem Beleg) scheint dagegen eher singularär zu sein ; auch TGL hat die obige Bedeutung.

Das Wort findet sich in diesem Sinn außerdem bei :

// *De Cerimoniis* I (Bonner Corpus, 1829) 382, 8 ; LEON GRAMMATIKOS (Bonner Corpus, 1842) 339, 5 ; KEKAUMENOS (ed. Litavrin, 1972) 148, 28 ; 150, 7 ; DUKAS (ed. Grecu, 1958) 217, 22 ; 331, 4 // .

Ebenfalls in den Bereich des Militärs gehört τὸ στασίδιον. Als Diminutiv zu ἡ στάσις ist es in erster Linie „Station, Wachposten“ ; so auch bei Nikephoros Phokas ⁽⁴⁴⁾ :

καὶ ἠνίκα τοὺς ἐχθροὺς ἐξερχομένους θεάσονται, δρομαίως ἀπέρχεσθαι εἰς τὸ ἕτερον στασίδιον καὶ ἀπαγγέλλειν ἃ ἐθεάσαντο, κάκείνους πάλιν πρὸς τὸ ἕτερον στασίδιον σπουδῇ πολλῇ· καὶ οὕτως καθεξῆς μνηνεσθαι τὰ τῶν καθάλλων στασίδια εἰς τοὺς ἐφομάλους τόπους ἰστάμενα καὶ δι' αὐτῶν ἀναμανθάνειν τὸν στρατηγὸν τὴν τῶν ἐθνῶν ἔφοδον.

στάσις und στασίδιον wiederum werden differenziert : στάσις ist der „Posten“ ganz allgemein, στασίδιον ein bestimmter Standort für eine Wachtruppe an strategisch wichtigen Punkten ⁽⁴⁵⁾ :

καὶ οἱ τυπωθέντες βιγλάτορες σῶοι τῷ ἀριθμῷ καὶ μὴ ἑλλιπεῖς ἀπέρχονται, καὶ μὴ καταλιμπάνωσι τὰς στάσεις αὐτῶν ἐν αἷς βλέπειν καὶ φυλάττειν τὰς ὁδοὺς ἐτάχθησαν, μήτε χρονίζειν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς στασιδίοις, ἀλλ' ἐναλλάσσειν τοὺς τόπους καὶ ἀλλαχοῦ μεταβαίνειν, ἵνα μὴ ἐπὶ πολὺ χρονίζοντες τοῖς αὐτοῖς τόποις, διαγιγνωσκόμενοι εὐάλωτοι γίνωνται τοῖς ἐχθροῖς.

(44) *Op. cit.*, I 10 ff.

(45) S. die Ausführungen bei DAGRON-MIHĂESCU S. 246 ; Text : I 25 ff.

Sekundär ist dagegen die Bedeutung „*sedile, seat for clergy in sanctuary of church*“, die LAMPE verzeichnet. Diese Bedeutung hat sich bis in die heutige Zeit erhalten, denn ngr. τὸ στασίδι heißt „Kirchensitz“.

Bei ἡ σφενδών klafft – scheinbar – ein großer Unterschied zwischen der von LAMPE angegebenen Bedeutung („far end of the circus, so named apparently from its shape“) und der kriegerischen Variante „Schleuder“ in einem byz. Text. Nikephoros Phokas zählt an einer Stelle verschiedene Waffen auf (⁴⁶):

εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι διὰ τὸ πόρρω τούτους τυγχάνειν, τοὺς προσήκοντας τῶν ἰππέων τῶν ἀποβῆναι διορισάτω καὶ περὶ τοῖς πολεμίοις μετὰ τῶν ἰπποτῶν μάχεσθαι, τόξοις καὶ σφενδόσι καὶ δοράσι σὺν ἀσπίσι χρωμένοις.

Gebräuchlicher für den Ausdruck „Schleuder“ ist das Substantiv ἡ σφενδόνη, das als Nebenbedeutung ebenfalls „far end of the circus“ trägt (s. LAMPE). Die Grundbedeutung des Wortes macht diese Bandbreite der Semantik klarer: ursprünglich von lat. *funda* (⁴⁷) stammend, ist es eigentlich eine Schleuder aus Wolle oder Stoff und wird auch gebraucht zur Bezeichnung eines Stoffstreifens oder einer Binde, die in der Mitte breit ist und an den Enden schmal. Später ist es dann auch die „Schleuder“ schlechthin oder „Wurfgeschöß“. Die metaphorische Bedeutung, die LAMPE anführt, ist demnach sekundär, während die byz. Variante auf die Urbedeutung zurückgeht.

Wenn auch die besprochenen Beispiele nur eine Auswahl aus einer größeren Materialsammlung darstellen, so erkennt man trotzdem daran einige Tendenzen. Gruppe 1 und 2 bilden die beiden stärksten Kategorien, die zeigen, daß bei Bedeutungswandel eher eine Weiterentwicklung zu erwarten ist. Die gegensätzliche Richtung, eine regressive Tendenz der Semantik – d.h. Rückgriff auf eine ursprüngliche Bedeutung – ist zwar zahlenmäßig geringer vertreten, doch ist sie deshalb nicht weniger bemerkenswert.

Universität Bonn.

Astrid STEINER.

(46) *Op. cit.*, X 51.

(47) S. H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1970 (s.v. σφενδόνη).

LA PROFESSION DE FOI DE CONSTANTIN STILBÈS DANS L'ATHOUS VATOPEDINUS 474

Constantin Stilbès ⁽¹⁾ est né vers le milieu du douzième siècle ; il a enseigné comme diacre didascale en plusieurs sanctuaires et à l'école patriarcale de Constantinople ; peu avant 1204, il est devenu métropolitaine de Cyzique ; la date exacte de sa mort nous est inconnue.

On a conservé de lui un mémoire contre les Latins, des *διδασκαλῖαι* rhétoriques, beaucoup de poèmes et quelques lettres ⁽²⁾. On a gardé également un petit texte, que nous éditons ci-dessous, et qui, à en juger par le titre (*Κυρίλλου* ⁽³⁾ *μοναχοῦ τοῦ Στιλβῆ τοῦ χρηματίσαντος Κυζίκου, ἐπιτομὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν χριστιανῶν*), pourrait être sa profession de foi épiscopale au moment de son ordination. Ce texte semble n'être conservé que par le seul *Athous Vatopedinus 474* (f. 360v-362v). Ce manuscrit n'étant guère connu que par la description incomplète d'Eustratiadès-Arkadios ⁽⁴⁾, à laquelle on ajoutera quelques précisions fournies par R. Bracke ⁽⁵⁾, nous donnons à son sujet quelques renseignements nouveaux.

(1) Les différentes étapes de sa vie ont été esquissées par R. BROWNING (*The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, dans : *Byzantion* 33 [1963], pp. 26-32 ; cette étude a été reprise dans : R. BROWNING, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London, 1977, n° X), par J. DARROUZÈS (*Notes de littérature et de critique*, dans : *Revue des études byzantines* 18 [1960], pp. 184-187 ; cette étude a été reprise dans : J. DARROUZÈS, *Littérature et histoire des textes byzantins*, London, 1972, n° VI) et par J. DIETHART (*Der Rhetor und Didaskalos Konstantinos Stilbes*, dissertation, Wien, 1971, pp. 7-14).

(2) Pour ces œuvres, cf. J. DIETHART, *o.c.*, pp. 15-25.

(3) Constantin a pris *Κύριλλος* comme nom monastique.

(4) S. EUSTRATIADÈS-ARKADIOS BATOPEDINOS, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Ἱερῇ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων* (= *Harvard Theological Studies* 11), Cambridge (Massachusetts)-Paris, 1924 (= New York, 1969), p. 95.

(5) *Ad Sancti Maximi Vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580-662)*, dissertation, Leuven, 1980, pp. 197-198.

Ce manuscrit de papier, mutilé au début ⁽⁶⁾, comporte aujourd'hui 371 folios, écrits à pleine page ; nous n'avons aucune information sur le copiste ni sur l'endroit de confection du codex ; on peut dater son écriture du treizième siècle ⁽⁷⁾.

La plus grande partie du manuscrit est consacrée à une collection de textes de Maxime le Confesseur, caractérisée dans le catalogue comme «*Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ Κεφάλαια*» ; en voici l'inventaire :

- f. 1-25v : *Capita gnostica* (CPG 7707[11]) ; *inc.* <δ>ντα ἧ ὄντα ἐστὶν (cf. S. L. EPIFANOVIC, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev, 1917, p. 34, l. 26-p. 56, l. 10).
- f. 25v-67 : *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694)
- f. 67-120v : *Capita de caritate* (CPG 7693)
- f. 120v-121 : quelques extraits de la *quaestio* XL des *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) ⁽⁸⁾, rassemblés sous le titre de *προοίμιον*
- f. 121-232v : *Diversa capita* (CPG 7715)
- f. 232v-235 : *Capita practica* (CPG 7707 [12])
- f. 235v-260 : *Liber asceticus* (CPG 7692)
- f. 260-284 : *Vita* (BHG 1234)
- f. 284-309v : *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698)
- f. 309v-315v : *Expositio in Psalmum LIX* (CPG 7690)
- f. 315v-360v : *Dialogi de sancta trinitate* 1-3 (CPG 2284)

Ces œuvres, toutes attribuées à Maxime le Confesseur, sont encore suivies de deux textes :

- f. 360v-362v : la profession de foi de Constantin Stilbès
- f. 362v-370v : *Explanatio XII capitulorum* de Cyrille d'Alexandrie (CPG 5223)

Le texte de Stilbès se divise en deux parties de longueur presque identique, la première (l. 3-48) traitant de la Trinité, la deuxième (l. 49-100) de l'Incarnation. L'auteur, comme on doit s'y attendre,

(6) La première indication de quaternion se trouve au f. 16 (γ) ; le début du premier texte du manuscrit manque aujourd'hui.

(7) Cf. EUSTRATIADÈS-ARKADIOS, *o.c.*, p. 95.

(8) Dans l'édition de C. LAGA et C. STEEL (*Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, vol. 1, *Quaestiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita [= Corpus Christianorum. Series Graeca 7]*, Turnhout-Leuven, 1980) ces extraits fort remaniés correspondent aux lignes 4-6, aux scholies 1-2, lignes 1-8, aux lignes 29-30 et à la scholie 4, lignes 20-24.

s'est servi de formules stéréotypées et d'images bien connues dans la littérature patristique (9).

En voici donc l'édition (10).

Κυρίλλου μοναχοῦ τοῦ Στιλβῆ τοῦ χρηματίσαντος Κυζικίου, ἐπιτομὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν χριστιανῶν.

Εἷς θεὸς ἡ ἀγία τριάς, Πατήρ, Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα· οὐ τρεῖς δὲ θεοί, οὐδὲ τρεῖς θεότητες, ἀλλ' εἷς θεὸς καὶ μία θεότης· καίτοι, θεὸς ὁ Πατήρ, 5 θεὸς ὁ Υἱός, θεὸς τὸ Πνεῦμα καὶ λέγονται καὶ πιστεύονται· θεοὶ δὲ τρεῖς οὐ λέγονται, ἵνα μὴ πλήθος θεῶν εἰσαγάγωμεν ἑλληνικῶς· ὁμοῦς θεὸν τῶν τριῶν ἕκαστον λέγομεν, διὰ τὸ ἔχειν ἕκαστον ἴδιαν ὑπόστασιν καὶ τὸ τέλειον τῆς θεότητος· καὶ ἕνα πάλιν θεὸν τὰ τρία λέγομεν καὶ μίαν θεότητα, διὰ τὸ ὁμοούσιον καὶ ὁμοφυῆς καὶ ὁμοβασιλείον καὶ ὁμόδοξον καὶ 10 σύνθρονον καὶ συναΐδιον καὶ ταυτόδύναμον, καὶ τῆς αὐτῆς θελήσεως τὲ καὶ ἐνεργείας· μία γὰρ φύσις καὶ μία οὐσία τῆς ἀγίας τριάδος, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις, αἵτινες καὶ πρόσωπα λέγονται καὶ χαρακτῆρες, ὥσπερ ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος καὶ ὁ Ἰωάννης τυχόν, τρεῖς ὑποστάσεις λέγονται καὶ 15 τρία πρόσωπα, μία δὲ φύσις καὶ οὐσία τοῖς τρισί, τὸ ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. Λέγομεν δὲ καὶ οὕτως· ὁμοούσιος μὲν ἡ τριάς, τρισυπόστατος δέ, καὶ τρεῖς ιδιότητες τοῖς τρισί· τῷ Πατρὶ μὲν ιδιότης τὸ ἀγέννητον, τῷ Υἱῷ δὲ ιδιότης τὸ γεννητὸν, τῷ Πνεύματι δὲ ιδιότης τὸ

12-13 Cf. IO. DAMASC., *Inst. el.* ζ, 49 (KOTTER I, p. 24) ; IO. DAMASC., *Exp. fid.* 48, 2-5 (KOTTER II, p. 116)

(9) Par exemple l'image du vin et de l'eau (l. 76-78) pour éclairer l'union hypostatique des deux natures du Fils de Dieu.

(10) Dans l'apparat des sources, nous utilisons les abréviations suivantes :

GALLAY-JOURJON = *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques).*

Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon (= *Sources chrétiennes* 250), Paris, 1978.

KOTTER I et II = *Die Schriften des Johannes von Damaskos* herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt von B. Kotter, vol. I et II (= *Patristische Texte und Studien* 7 et 12), Berlin-New York, 1969 et 1973.

MORANI = *Nemesii Emeseni De natura hominis* edidit M. Morani (= *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1987.

OPITZ = *Athanasius Werke*, vol. 2, 1^{re} partie, *Die Apologien* herausgegeben von H.-G. Opitz, Berlin-Leipzig, 1935.

ROUSSEAU-DOUTRELEAU = *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies*, IV, Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et C. Mercier, 2, Texte et traduction (= *Sources chrétiennes* 100), Paris, 1965.

ἐκπορευτόν· ὁ Πατήρ γὰρ ἀγέννητος, καὶ τοῦτο μόνον Πατήρ καὶ οὐχ Υἱός
 – οὐδὲ γὰρ ἐγεννήθη ἕκ τινος – καὶ ὁ Υἱὸς Υἱὸς μόνον καὶ οὐ Πατήρ –
 20 οὐδὲ γὰρ ἐγέννησεν ἕτερον – καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορευτόν, ἀπὸ τοῦ Πατρὸς
 δηλονότι ἐκπορευόμενον καὶ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ <ε>[<ναι>. Καὶ πάλιν ὁ
 Πατήρ ἀρχὴ καὶ αἴτιος τῶν δύο· ὁ Υἱὸς δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξ ἀρχῆς καὶ ἐξ
 αἰτίου τοῦ Πατρὸς, ὡσπερ ἀπὸ ρίζης καὶ πηγῆς ἴσως, κλάδοι καὶ ποταμοί.
 Καὶ πάλιν ὁ Πατήρ ἄναρχος καὶ κατὰ τὸν χρόνον· οὐ γὰρ ἤρξατο τὸ εἶναι
 25 χρονικῶς, ἀλλ' ὑπὲρ χρόνον ἐστίν, ἄναρχος καὶ κατὰ τὸ μὴ ἔχειν ἀρχὴν τινα
 καὶ αἴτιον ἑαυτοῦ – οὐ γὰρ ἕκ τινος ὁ Πατήρ – ὁ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα
 ἄναρχα μὲν καὶ αὐτὰ κατὰ τὸν χρόνον, καὶ συνάναρχα καὶ συναῖδια τῷ
 Πατρί, κατὰ δὲ τὸ ἕκ τινος εἶναι ἡγουν ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐκ ἄναρχα· ἀρχὴν
 γὰρ ἔχουσι καὶ αἴτιον αὐτὸν τὸν Πατέρα, καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσὶ τὰ τρία καὶ
 30 ἐν ιδιότητι ἕκαστον, ὡσπερ τριῶν ἡλίων καθ' ὑπόθεσιν συναύγεια ἐν τῷ
 ἀέρι, ἢ τριῶν λαμπάδων φῶς ἐν οἴκῳ ἐνὶ συναρχόμενον καὶ συμφαῖνον καὶ
 ἰδίᾳ πάλιν δυνάμενον νοεῖσθαι. Ὁ Υἱὸς δὲ τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ Λόγος
 τοῦ θεοῦ λέγεται εἰς δήλωσιν τοῦ ἀπαθῶς τῆς γεννήσεως· ὡσπερ γὰρ ἐκ
 τοῦ νοῦς ὁ Λόγος γεννᾶται ἀπαθῶς, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος ἐκ τοῦ
 35 Πατρὸς· καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ ὁμοίως ἦτοι ἀπαθῶς ἐκπορεύεται ἀπὸ τοῦ
 Πατρὸς – διὸ καὶ Πνεῦμα λέγεται –, ὡς καὶ τὸ ἐν ἀνθρώπῳ Πνεῦμα,
 ἀπαθῶς προέρχεται καθ' ὑπόθεσιν. Ἄμα δὲ Πατήρ πρὸ αἰώνων καὶ Υἱὸς καὶ
 Πνεῦμα, καὶ οὐδ' ὅτι ἐγέννησεν ὁ Πατήρ, προϋπήρχε τοῦ Υἱοῦ, οὐδὲ ἦν
 ἄγονος τὸ πρῶτον, εἶτα ἐγέννησε – ταῦτα γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, οὐκ ἐπὶ
 40 τῶν θείων –, ἵνα μὴ νοηθεῖ τροπὴ καὶ ἀλλοιώσις τις ἐπὶ τῆς θείας φύσεως,
 ὡς ὅτι ἐξ ἀγόνου γόνιμος ἐγένετο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἔχειν Πνεῦμα Πνεῦμα
 ἔσχεν, ἀλλὰ πάντοτε καὶ αἰδίως Υἱὸν καὶ Πνεῦμα εἶχε καὶ ἔχει ὁ Πατήρ καὶ
 θεός· καὶ συνπάρχει ἡ τριάς, ὡσπερ ὁμοῦ νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα ἐν
 τῷ ἀνθρώπῳ ὡς παράδειγμα, καὶ ὡσπερ ὁμοῦ ἥλιος, ἀκτὶς καὶ αὐγὴ – κἂν
 45 γὰρ ἐκ τοῦ ἡλίου ἡ ἀκτὶς καὶ ἡ αὐγὴ, ἀλλ' οὐ προϋπάρχει ὁ ἥλιος, σὺν ἅμα
 δὲ τὰ τρία καὶ ὀρῶνται καὶ εἰσὶν –, οὕτω καὶ ὁ Πατήρ καὶ θεός καὶ τὰ ἐξ
 αὐτοῦ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, σὺν ἅμα καὶ νοοῦνται καὶ εἰσὶ πάντοτε καὶ
 ἐξ αἰδίου.

Ἐσαρκώθη δὲ καὶ ἐνηθρώπησεν ὁ εἷς τῆς τριάδος ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ
 50 θεοῦ, εὐδοκίᾳ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς καὶ συνεργίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· οὐχ

21 <ε>[<ναι> : ut videtur

44-48 Cf. PS.-CYRILL., *Trin.* 10 (P.G. 77, 1145 A11-B1)

49-50 Cf. IREN., *Haer.* IV, 20, 6 et IV, 38, 3 (ROUSSEAU-DOUTRELEAU, p. 645, 147-149 et p. 955, 66-68) ; ATHAN., *Syn.* 22, 6 (OPITZ, p. 249, 3) ; GREG. NAZ., *Or.* 28, 1, 14-15 ; 30, 3, 14-16 et 30, 5, 16-17 (GALLAY-JOURJON, p. 100 ; p. 230 et 234) ; MAX. CONF., *Or. dom.* (P.G. 90, 876 C12-D2)

ὁ Πατήρ δέ, οὐδὲ τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Υἱὸς ἐνηθρώπησε· διατί ; ἵνα ἡ ἰδιότης ἀκίνητος μείνη καὶ ἀμετάβλητος, ἦγουν ἡ υἰότης καὶ τὸ γεννητὸν τοῦ Υἱοῦ· καὶ γὰρ καὶ ἐνανθρωπήσας ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου Υἱὸς καὶ γεννητός, καὶ οὕτω πάλιν ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ. Συνελήφθη δὲ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς
 55 ἀγίας παρθένου, ἅμα τῷ λόγῳ τοῦ ἀγγέλου· καὶ τὸ σχῆμα εὐθὺς τοῦ ἐμβρύου τέλειον ἀπεικονίσθη καὶ οἶον ἐζωγραφήθη· καὶ οὐχὶ πρῶτον σὰρξ ἄμορφος ἐπάγη, ὡς ἐφ' ἡμῶν, εἶτα διεμορφώθη, ἀλλ' αὐτίκα ὁ σωματικὸς τύπος καὶ ἡ εἰκονουργία ἐν τῷ ἐμβρύῳ· εἶτα διὰ χρόνου ἐννεαμήνου ἠύξθη καὶ ἐτελειώθη τὸ ἔμβρυον καὶ οὕτως ἐτέχθη· τὰ μὲν γὰρ κατὰ
 60 φύσιν ἐν τῇ ἐνανθρωπήσει τοῦ κυρίου, τὰ δὲ ὑπὲρ φύσιν· οἶον, τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν ἐκ γυναικὸς καὶ ἐννεάμηνον, κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην· τὸ δὲ ἐκ παρθένου καὶ τὸ ἅμα τῇ συλλήψει ἐξεικονισθῆναι, ὑπὲρ φύσιν ἀνθρωπίνην· τὸ ἀνατρέφεσθαι κατ' ὀλίγον καὶ ἡλικιοῦσθαι, φυσικόν· τὸ δὲ δωδεκαετῆ ὄντα τοῖς νομοδιδασκάλοις διαλέγεσθαι ἐν τῷ ἱερῷ πανσόφως,
 65 μὴ μαθόντα γράμματα, ὑπερφυῆς· καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως, ἵνα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα δεικνῆ καὶ τὴν θεότητα· ἐὰν γὰρ τὰ πάντα παραδόξως ἐγένετο καὶ θεϊκῶς, ἔδοξε φαντασία καὶ οὐκ ἀληθεία ἄνθρωπος, ἐὰν δὲ πάλιν φυσικῶς καὶ ἀνθρωπίνως τὰ πάντα ἐγένετο, ἐνομήθη ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός· Χριστός δὲ λέγεται, ὡς θεᾶνθρωπος, καὶ διπλοῦς τὴν φύσιν,
 70 ἦγουν κεχρισμένος· ἐχρίσθη γὰρ καὶ ἡγιασθη ὑπὸ τῆς θεότητος τὸ ἀνθρωπίνον τὸ ἐν τῷ Χριστῷ.

Μία δὲ ὑπόστασις ὁ Χριστός, ἦτοι ἐν πρόσωπον καὶ δύο φύσεις, ὥσπερ τὸ ἐναντίον ἡ ἀγία τριάς τρεῖς ὑποστάσεις ἦτοι πρόσωπα καὶ μία φύσις· ἠνώθησαν δὲ αἱ δύο φύσεις ἐν τῷ Χριστῷ ἀσυγχύτως· ἔμεινε γὰρ ἐκάστη
 75 φύσις καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν τοῖς οἰκείοις ἰδιώμασι. Καὶ ἡ μὲν θεότης ἀπερίγραπτος ἦν πάλιν, ἡ δὲ ἀνθρωπότης περιγραπτὴ· ἡ θεότης ἀπαθής, ἡ ἀνθρωπότης παθητή, καὶ τὰ ὅμοια. Καὶ οὐ συνεχύθησαν αἱ δύο φύσεις ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει, ὥσπερ συνεχέονται ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ, ἐν κρᾶμα γεγονότα, καὶ οὐκέτι μένει οὔτε ὁ οἶνος οὔτε τὸ ὕδωρ καθαρὸν ὕδωρ· οὐδὲ
 80 πάλιν αἱ δύο φύσεις ἐν τῷ Χριστῷ κατὰ παράθεσιν ἠνώθησαν, ὥσπερ ὁ σῖτος καὶ ἡ κριθὴ τυχόν – διώρισται γὰρ καὶ οὕτω ταῦτα –, οὐδὲ πάλιν αἱ δύο φύσεις ἐν τῷ Χριστῷ κατὰ ἐπαφήν ἠνώθησαν, ὥσπερ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ὕδωρ, ἀλλὰ πῶς ἠνώθησαν αἱ δύο φύσεις, ὥσπερ ὁ σίδηρος καὶ τὸ πῦρ,

62-64 Cf. *Lc.* 2, 41-5276-78 Cf. *NEM.*, *Nat. hom.* 3 (MORANI, p. 39, 5-6)79-80 Cf. *NEM.*, *Nat. hom.* 3 (MORANI, p. 39, 3-4)83 *NEM.*, *Nat. hom.* 8 (MORANI, p. 64, 10-11) ; *IO. DAMASC.*, *Exp. fid.* 61, 21 (KOTTER II, p. 156)

ἦτοι ὡς ὁ πεπυρακτωμένος σίδηρος · καὶ γὰρ ἐκεῖ καὶ διῆλθε τὸ πῦρ δι'
 85 ὄλου τοῦ σιδήρου καὶ πάλιν ἕκαστον ἐνεργεῖ ἢ πάσχει τὸ ἴδιον, οἷον ὁ μὲν
 σίδηρος ἐλαύνεται τῇ σφύρα, τὸ δὲ πῦρ καίει καὶ οὐδὲ πάσχει τί εἰς τὴν
 οἰκείαν φύσιν ὑπὸ τοῦ ἐλαύνεσθαι τὸν σίδηρον, ὥσπερ οὐδὲ ἡ θεότης
 ἔπασχε, πασχούσης τῆς ἀνθρωπότητος καὶ σταυρουμένης καὶ θνησκούσης,
 ἢ πεινώσης καὶ διψώσης καὶ κοπιώσης · ἡ γὰρ ἀνθρωπότης ἔπασχε τὰ ἴδια
 90 φυσικῶς πλὴν παραχωρούσης τῆς θεότητος · ἠδύνατο γὰρ ἡ θεότης φυ-
 λάξαι τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ἄπεινον καὶ ἄδιψον καὶ ἄκοπον καὶ ἀνό-
 στακτον · ὁμως παρεχώρει ἡ θεότης, καὶ ἐπεῖνα ἡ ἀνθρωπότης καὶ ἐδίψα
 καὶ ἐκοιμᾶτο, καὶ τὰ λοιπὰ τὰ τοιαῦτα ἔπασχε φυσικῶς, ἦτοι ὡς ἄνθρωπος
 95 ἀνελάβετο ὁ κύριος, οἷον πείναν, δίψαν, κόπον, ὕπνον καὶ τὰ ὅμοια · τὰ
 δὲ διαβεβλημένα ἦτοι τὰ ἐφάμαρτα οὐκ ἔσχεν · ἁμαρτίαν γὰρ φησιν οὐκ
 ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ ὄλον τὸν ἄνθρωπον ἀνελάβετο, ἦτοι σῶμα, ψυχὴν καὶ
 νοῦν, ἵνα τὰ πάντα ἀγιάσῃ · ἐπεὶ καὶ πάντα ἡμαρτον καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ καὶ
 ἐν τοῖς ἀπογόνοις αὐτοῦ τοῖς ἁμαρτήσασι, καὶ νοῦς κακῶς διενοήσατο, καὶ
 100 ψυχὴ κακῶς ἐπεθύμησε, καὶ σῶμα κακῶς ἔπραξεν, ἢ τὴν βρῶσιν τοῦ
 καρποῦ ἐκείνου, ἢ τινα ἐτέραν ἁμαρτίαν.

Peter VAN DEUN.

*Aspirant au Fonds National
de la Recherche Scientifique.*

93-94 Io. DAMASC., *Exp. fid.* 64, 2-3, 7 et 9 ; 91, 81-83 (KOTTER II, p. 162 ; p. 215)

95-96 *I Petr.* 2, 22

96-97 Io. DAMASC., *Exp. fid.* 64, 13 (KOTTER II, p. 162)

99-100 Cf. *Gen.* 3, 1-24

NOTES ET INFORMATIONS

DEUX MANUSCRITS PERDUS DE LA *CATENA TRIUM PATRUM IN ECCLESIASTEN* (CPG C100)

En 1983, S. Lucà a publié l'édition critique de la *Catena trium patrum in Ecclesiasten* (CPG C100) ⁽¹⁾, une paraphrase due à un auteur inconnu, qui se base essentiellement sur Grégoire de Nysse, Grégoire le Thaumaturge, et Maxime le Confesseur ⁽²⁾. L'éditeur a repéré de ce texte six témoins manuscrits, dont trois sont retenus pour la constitution du texte : le *Parisinus gr. 152* (XII^e s. ; sigle *P*), le *Scorialensis R.I.3* (seconde moitié du XVI^e s., copié par A. Darmarios ; sigle *E*), et l'*Ottobonianus gr. 56* (seconde moitié du XV^e s. ; sigle *O*) ⁽³⁾.

Le nombre des témoins étant si restreint, il n'est peut-être pas inutile de signaler deux autres manuscrits, actuellement perdus, de ce texte, surtout que l'on peut déterminer leur place dans le *stemma codicum*. Il s'agit de deux codices de la bibliothèque de l'Escurial, qui ont probablement été détruits dans l'incendie de 1671, le *H.III.18* et le *Θ.I.6*. Ils ont été décrits, sur base d'anciens catalogues manuscrits, par G. de Andrés ⁽⁴⁾.

Commençons par ces descriptions. Le *H.III.18* est un volume «antiquus» de 89 folios, écrits en 2 colonnes. Il contient les œuvres suivantes : *in*

(1) *Anonymus in Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena trium patrum*, ed. S. LUCÀ (Corpus Christianorum, Series Graeca, 11), Turnhout-Leuven, 1983.

(2) Le titre grec de l'œuvre est (ed. Lucà, p. 3) : *Ἑρμηνεία κατὰ παράφρασιν τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ, συλλεγεῖσα ἀπό τε τῶν εἰς τοῦτον ἑρμηνειῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσης, καὶ τῆς παραφράσεως τῆς λεγομένης τοῦ Θεολόγου καὶ ἀπὸ διαφόρων ἐννοιῶν τοῦ ἁγίου Μαξίμου*.

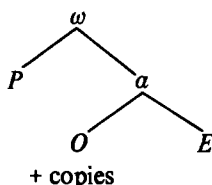
(3) Les trois autres manuscrits sont des copies de *O* : le *Vindobonensis theol. gr. 115*, l'*Ottobonianus gr. 112*, et le *Romanus Casanatensis 203*.

(4) G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial, 1968, pp. 171 et 186.

proverbia Salomonis commentarius ; interpretatio paraphrastica Ecclesiastici, collecta ex interpretationibus s. Gregorii Nysseni et paraphrasi dicta Theologi et ex diversis sententiis s. Maximi ; alia interpretatio paraphrastica Cantici Canticorum collecta ut supra. Il ne peut exister aucun doute qu'il s'agit ici de l'œuvre éditée par S. Lucà : le texte latin n'est autre que la traduction du titre grec (voir la note 2). G. de Andrés note encore à propos de ce manuscrit : *Emptus est a B. Arias Montano in Flandria ex A. Darmario* (5).

Le *Θ.I.6* contient les mêmes œuvres que le *H.III.18*. Il a été écrit par Nicolaus de la Torre vers 1590 à l'Escurial ; ce serait une copie du *H.III.18* (6).

Il nous semble possible de déterminer la place même de ces deux manuscrits dans le *stemma codicum*. Reproduisons ici le *stemma* dressé par S. Lucà :



Examinons ensuite le contenu de ces trois manuscrits (7) :

- P* : chaîne sur les Proverbes du ps. Procope
 Catena trium patrum sur l'Ecclésiaste
 Catena trium patrum sur le Cantique
- O* : chaîne sur les Proverbes du ps. Procope (extraits)
 Catena trium patrum sur le Cantique
 l'homélie sur le Cantique de Grégoire de Nysse
 l'homélie sur l'Ecclésiaste de Grégoire de Nysse
 Catena trium patrum sur l'Ecclésiaste
- E* : Catena trium patrum sur l'Ecclésiaste
 Catena trium patrum sur le Cantique

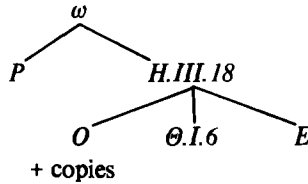
(5) G. de Andrés (*Op. cit.*, p. 171) cite ici R. BEER, *Niederländische Bucherwerbungen des B. Arias Montano für den Eskorial im Auftrage König Philipp II. von Spanien ...*, dans *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaisershauses*, XXV/II, Wien, 1905, p. x, n. 10, 1. Nous n'avons pas vu cette publication.

(6) G. DE ANDRÉS, *Op. cit.*, p. 186.

(7) Nous nous basons sur les informations données par S. Lucà dans l'introduction de son édition.

Rappelons enfin que le *H.III.18* aurait été en possession d'Andreas Darmarios, et qu'il était un volume «antiquus» selon le vieux catalogue manuscrit.

Il est très probable que le *H.III.18* n'est rien d'autre que le modèle (*a*) de *O* et *E* postulé par S. Lucà : *P* et *H.III.18* ont le même contenu. Il semble bien qu'Andreas Darmarios, lorsqu'il eut acquis le *H.III.18*, copia les *Catenaë trium patrum* sur l'Éclésiaste et le Cantique, deux textes qu'il ne connaissait probablement pas ; ce serait le manuscrit *E*. Il vendit ensuite le vieux manuscrit, lequel fut transporté à l'Escorial, où l'on fit une nouvelle copie de ces textes inconnus ; ce serait le *Θ.I.6*. On peut donc, selon toute probabilité, compléter le stemma de ce texte :



Il est donc bien regrettable que le *H.III.18* ait disparu.

Constant DE VOCHT.

A DATE AND AN IDENTIFICATION IN THE XÉNOPHON, NO. 1

Denise Papachryssanthou, in the recent edition of the acts of the Xenophon⁽¹⁾, dates the act of the protos Paul in 1089, whereas L. Petit, in the previous edition of this document, suggested the earlier date, 1083⁽²⁾. “L. Petit”, she writes, “a corrigé l’indiction 12 en 6, sans se rendre compte que du même coup, il reportait l’ordonnance d’Alexis I^{er} [mentioned in the act of Paul, A. K.] à l’indiction 12 précédente, soit en 1074”. As it is known, the difficulty of dating this act originates from the inconsistency of its date : the year 6591 does not agree with the 12th indiction as related in the ancient copy and (in a corrected form) in the original. Papachryssanthou’s observation is ingenious and emphasizes the difficulty but, unfortunately, it does not solve the problem.

The act of the protos Paul is dated (l. 205) in full – July of the 12th indiction in the year 6591 (Petit) or 6597 (Papachryssanthou) ; it quotes the “purple letters” of “our holy emperor” (evidently Alexios I [l. 46]) addressed “to us” (l. 51) and dated May of the 12th indiction (l. 72). It also contains, however, some additional information : after having received this imperial *horismos*, says Paul, they came together “during the August *synaxis*” and discussed the question with the emperor’s *oikeios*, Theodore Senacheireim (l. 73-75). This *synaxis* could have taken place during or after the 12th indiction, but it could not have been convened *before* it. The act of Paul – if its date is correct – happens to be promulgated in July of the 12th indiction, *i.e.*, earlier than the *synaxis* described in the act.

Papachryssanthou’s date, 1089, creates another problem. The protos (and the hegoumenos of the Docheiariou) Paul is known from 1070⁽³⁾ to the early 1080s : his decision concerning conflicts between the Ivron and neighboring monasteries, precisely dated “April of the 4th indiction in the year 6589”⁽⁴⁾, *i.e.* 1081, is the last document connected with him, not

(1) *Actes de Xénophon* (Paris, 1986), no. 1. On the date see p. 64 f.

(2) *Actes de Xenophon*, VizVrem, 10 (1903). Priloženie, 1, p. 6 f.

(3) *Actes de Saint-Pantolèmon* (Paris, 1982), no. 6.

(4) *Actes de Xéropotamou* (Paris, 1964), no. 6, 56.

including the act currently under investigation and the *horismos* of Alexios I, which is mentioned in it and dated in the 12th indiction. Scholars used to date this *horismos* in 1083, and Papachryssanthou herself had indicated the limits of Paul's rule as 1070-1083⁽⁵⁾; this date was accepted by other Byzantinists⁽⁶⁾. The year 1083, however, is an arbitrary date for the *horismos* of Alexios, which is dated, at least in Paul's version, in the 12th indiction. The 12th indiction of Alexios's reign is 1089 or 1104, and if we trust the figure of the act we have to accept one of these dates. In accepting 1089 as the date of the *horismos*, however, another difficulty is encountered: not only is Paul, the protos, not witnessed after the early '80s, but in 1087 the office was held by another man, Sabas Xerokastretes⁽⁷⁾. The same act of 1087 bears the signature of the hegoumenos of the Docheiariou Paul who – judging on the basis of his signature – differs from his namesake of 1070-81⁽⁸⁾. This difficulty was already indicated by V. Grumel⁽⁹⁾.

Some data in the act might be interpreted as alluding to a contemporary situation: thus, the prohibition to keep female animals (l. 174-75) could be connected with the expulsion of the Vlachs from Mt. Athos but, unfortunately, the precise date of this conflict is yet to be established – according to Papachryssanthou *l'affaire des Valaques* took place between 1093 and 1109⁽¹⁰⁾. On the other hand, Paul's wishes (l. 202) for "the reconciliation of churches and successful military expeditions" could hint at the case of Leo of Chalcedon and the war against the Normans at the beginning of Alexios' reign, but neither can be considered as a decisive argument.

The mention of the *oikonomia* of the monastery of Kekaumenoi (l. 150) – a very interesting example of an early and non-military *oikonomia*! – is also of little help: the proasteion of Kekaumenoi was confiscated and given to the Sebastokrator and Alexios' brother in September of the 13th indiction⁽¹¹⁾, but neither the name of the Sebastokrator nor the precise date of the document are known.

(5) *Actes du Protaton* (Paris, 1975), p. 131.

(6) E.g., P. LEMERLE, G. DAGRON and S. ČIRKOVIĆ in *Actes de Saint-Pantolèmon*, p. 62; J. DARROUZÈS, "Liste des prôtes de l'Athos", in *Le Millénaire du Mont Athos*, 1 (Chevetogne, 1963), 413.

(7) *Actes de Philothée*, VizVrem, 20 (1913). Priloženje, no. 1, 150-51.

(8) N. OIKONOMIDÈS, in *Actes de Docheiariou* (Paris, 1984), 24.

(9) V. GRUMEL, "Les protos de la Sainte-Montagne de l'Athos sous Alexis I^{er} Comnène et le patriarche Nicolas III Grammaticos", in *REB*, 5 (1947), 209 f.

(10) *Actes du Protaton*, p. 128.

(11) *Actes de Xénophon*, no. 2, 5-7.

Thus, it must be admitted that either the act in question was issued before 1087 or it was promulgated by a different protos, Paul II, in 1104 (if we assume that the 12th indiction was correct). The former solution is deficient as far as Alexios' *horismos* is concerned, and it does not solve the problem of the *synaxis* of August. The latter solution, placing Paul II between Kosmas (1102-1102) and John Tarchaniotes (1107-1108), would solve the question of the *synaxis* of August (1089 or later) but it creates new problems: two first figures of the year from the creation, 65, seem to be ascertained in the text, but 1104 (6612) would require the correction of 65 into 66, and this is not adequately justified. Also, Paul speaks of the *horismos* as addressed "to us", implying most likely that he and not another protos of the same name, was its addressee. This expression could be interpreted as referring to the whole community of Mt. Athos, but it is not very probable. At any rate, the date of the document is confused, and we must be very cautious in attempts to correct it.

The act of the protos Paul deals with the monastery of Xenophon and its hegoumenos. The act contains some data about this hegoumenos: he was former *mezas droungarios* (of the vigla or of the fleet?) Stephen, a eunuch, a rich man from Constantinople who enjoyed the emperor's favor. He came to Mt. Athos with three companions, also eunuchs, and rebuilt the monastery of Xenophon that had been in a dilapidated condition. Stephen then took the name of Symeon and was tonsured, but he did not stay long in his new abode — he and his companions, being eunuchs, were expelled from Mt. Athos (l. 18-44).

Not satisfied with these data, Papachryssanthou proceeds to some identifications based primarily on a note by the late P. Gautier⁽¹²⁾. Gautier indicated, first of all, that there is a seal of a certain *droungarios* Stephen published by G. Schlumberger⁽¹³⁾; he does not identify him with the future hegoumenos, but merely mentions him — a perfect example of superabundant information: certainly, no identification is possible on such a scarce basis, and even if identified, this seal adds nothing to Stephen's biography. What makes this superfluous information meaningless is the existence of other similar seals of the *droungarios* Stephen⁽¹⁴⁾, which are dated by all editors in the seventh or [the first half of] the eighth century and have nothing to do with our Stephen-Symeon.

(12) NIKÉPHOROS BRYENNIS, *Histoire* (Brussels, 1975), 294 f., n. 6.

(13) *Sigillographie de l'Empire byzantin* (Paris, 1984), 337, no. 3.

(14) V. LAURENT, "Sceaux byzantins inédits", in *BZ*, 33 (1933), 354, no. 14; G. ZACOS, L. VEGLERY, *Byzantine Lead Seals* (Basel, 1972), no. 1610.

More substantial is Theophylaktos of Ohrid's evidence ⁽¹⁵⁾: in his *Apology of Eunuchs*, Theophylaktos depicts a charming eunuch Symeon who commands monks on Mt. Athos and has established a community of eunuchs "here", in Thessalonike, according to Gautier. Gautier indicates, however, two difficulties in the identification of both Symeons: first, Theophylaktos' Symeon originated from Athens, not Constantinople – of course, it can be assumed (as did Papachryssanthou) that Stephen was born in Athens and made his career in Constantinople. Secondly, Gautier dates the *Apology* ("hypothetically", as he notes) in 1105-1107. If this date is correct, Symeon, by this time, had to return to Mt. Athos from the exile described in the act of Paul.

Even more essential is the identification of the hegoumenos of Xenophon with Alexios Komnenos' envoy to the rebellious Basilakes. The evidence of Bryennios is clear: "He was the hegoumenos of the monastery of Xenophon on Mt. Athos, Symeon, a most excellent man" ⁽¹⁶⁾. The problem is, however, that Anna Komnene, who had read her husband's memoirs, named the envoy "the monk Ioannikos" ⁽¹⁷⁾.

The task remaining is to decide whether Stephen-Symeon could be sent as an envoy to Basilakes.

Returning to the act of Paul: the protos says explicitly that Symeon appears at Mt. Athos in the days of Nikephoros III Botaneiates – "when he has still held the scepter" (l. 18). The word *ἐτι* implies the end rather than the beginning of the short reign of Nikephoros, but the vocabulary of Byzantine scribes is not reliable. Botaneiates entered Constantinople on 3 April 1078 and was ceremonially crowned emperor on 2 June or July of the same year ⁽¹⁸⁾. Basilakes was in Thessalonike when he learned that Botaneiates had been officially proclaimed autokrator-basileus; the beginning of his revolt can be placed approximately in March ⁽¹⁹⁾. *Droungarios* Stephen had the brief time between April and summer in which to announce his desire to retire, receive Botaneiates' permission to leave the capital, arrive at Mt. Athos and renovate the Xenophon, take the monastic habit, be pronounced hegoumeos, and be chosen by Alexios Komnenos as his ambassador to the

(15) *Discours, Traités, Poésies*, ed. P. GAUTIER (Thessalonike, 1980), 329.3-7; see his commentary, pp. 115-17.

(16) Ed. P. GAUTIER, p. 295, 16-19.

(17) *Alexiade*, ed. B. Leib, 1 (Paris, 1937), 35.16-19.

(18) D. POLEMIS, "Notes on Eleventh-Century Chronology", in *BZ*, 58 (1965), 71.

(19) Ja. LJUBARSKIJ, in *Anna Komnina, Aleksjada* (Moscow, 1965), 450, n. 93.

rebel. In the summer of 1078 Basilakes was already defeated and blinded. It is very difficult for all these events to have occurred within three or four months.

When Anna corrected her husband, she probably had some reasons to do it. At least Ioannikios is not any worse a candidate for the role of Alexios' envoy than Symeon. By the way, would it be possible to expel from Mt. Athos a man who was chosen to fulfill such an important political goal? Would it be possible to send as envoy to a rebellious general a man whose attitude toward the new regime was quite suspicious? These are not proofs but doubts – and the doubts remain.

Dumbarton Oaks.

Alexander KAZHDAN.

**BASILICA SYMPOSIUM, 1-4 GIUGNO 1988,
DEPARTMENT OF LEGAL HISTORY,
STATE UNIVERSITY OF GRONINGEN**

Festa grande a Groningen dal 1° al 4 giugno 1988. Con legittimo orgoglio, l'Istituto di storia del diritto della Facoltà di Giurisprudenza vi ha celebrato con un Simposio internazionale la comparsa del diciassettesimo e ultimo volume della moderna edizione dei *Basilica cum scholiis*, progettata, voluta e portata a termine interamente in quella città. Si è trattato di un'operazione, forse l'ultima del genere, che ha raccolto l'eredità e la sfida di una grande pratica ottocentesca: quella che vedeva una sola persona come protagonista dell'edizione di un testo di grande mole e di tradizione manoscritta, diretta e indiretta, molto complessa. A questi eroi solitari il nostro secolo ha sostituito spesso le commissioni e le *équipes*, senza per questo assicurare in tutti i casi il miglioramento, il completamento, talvolta l'inizio stesso del lavoro progettato.

Per i sessanta libri dei Basilici, la compilazione di leggi imperiali promulgata da Leone VI il Saggio e destinata a sostituire i materiali contenuti nel Digesto, nel Codice, nelle Istituzioni e nelle Novelle di Giustiniano, l'impresa appariva così ardua che nella prima metà di questo secolo la romanistica tedesca, per bocca di alcuni dei suoi rappresentanti più qualificati, aveva dichiarato praticamente impossibile sostituire, sia pure mediante un lavoro di gruppo, le vecchie edizioni di Fabrot e di Heimbach con una improntata alle moderne esigenze della critica testuale. Il problema fu affrontato anche in alcuni congressi di bizantinisti, che peraltro lo lasciarono cadere senza giungere a soluzioni concrete.

Questa situazione di stallo fu superata di getto dalla tenace determinazione di un giovane studioso olandese di diritto romano, H. J. Scheltema, che nell'immediato dopoguerra annunciò, tra l'incredulità e le reazioni critiche degli addetti ai lavori, il proprio intento di preparare l'edizione dei Basilici. Pensava di doverle dedicare tutta la vita, e in ciò fu buon profeta; temeva di non vederne la fine, e qui si sbagliava, perché nel 1981, poco prima della morte, aveva completato il volume che ha visto ora la luce, e che è stato solennemente presentato nella seduta inaugurale del Simposio.

L'impresa suscitò critiche vivaci, specie da parte tedesca ; esse non ebbero però il potere di scuotere la solitaria determinazione di Scheltema, col tempo diventato professore di diritto romano a Groningen. Che un personaggio del genere si concedesse le sue eccentricità non farà meraviglia ad alcuno ; per citare un esempio pittoresco, si ricorderà che nella sua casa, divenuta sede di una fondazione per la storia del diritto, si mostra tuttora la «poltrona della scimmia», un pesante sedile ricoperto di pelle di scimmia, con i piedi a zampa di scimmia, e per poggiatesta una testa di scimmia, su cui venivano invitati a sedersi studenti atterriti per sostenervi il loro esame preliminare.

Ma quello scapolo eccentrico era un buon conoscitore di uomini, tanto da saper precocemente associare al suo lavoro un giovane giurista, N. van der Wal, poi professore di storia del diritto, e un giovane filologo, D. Holwerda, poi professore di greco antico, entrambi nell'Università di Groningen : due validissimi collaboratori, o meglio co-editori, entrambi festeggiatissimi protagonisti del Simposio. E negli ultimi anni della vita di Scheltema erano venuti appianandosi anche i contrasti con la romanistica tedesca, specie dopo che l'Istituto per la storia del diritto europeo di Francoforte, e il suo direttore Dieter Simon, avevano mostrato per il lavoro di Scheltema un interesse e un apprezzamento che si sono trasformati in varie forme di collaborazione.

La storia dell'edizione è stata rievocata in apertura del Simposio da J. H. A. Lokin, successore di Scheltema, con grande passione e con una ricchezza di particolari utili a definire non solo il personaggio, ma anche il clima culturale in cui è maturata la sua «inattuale» decisione. N. van der Wal ha poi illustrato attraverso un buon numero di esempi i criteri adottati per la restituzione della parte perduta dei Basilici. Questa precisazione metodologica su un problema specifico, ma di grande portata, è stata tanto più benvenuta in quanto si attende ancora, dopo il completamento dell'edizione, quel volume introduttivo che sarà curato dai co-protagonisti van der Wal e Holwerda, e che dovrà come d'uso orientare i lettori attraverso i problemi della tradizione manoscritta.

Dopo la parte introduttiva, dedicata al *Lebenswerk* di Scheltema e dei suoi co-editori, il Simposio è proseguito con una serie di relazioni dedicate a temi che andavano dalla preistoria dei Basilici, ossia dall'età giustiniana, fino alla loro recezione nel moderno diritto greco. Limitato a un numero relativamente ristretto di relatori, per dar spazio a una discussione approfondita e non formale, il Simposio è risultato un autentico laboratorio in cui l'atmosfera amichevole non ha impedito l'eventuale dissenso, espresso sempre nelle forme più civili. Si dà qui di seguito un breve resoconto delle relazioni, tutte di grandissimo interesse. La maggiore o minore minuziosità del resoconto

dipende solo dalla disponibilità di *abstracts* d'autore che potessero appoggiare autorevolmente la memoria di chi scrive.

In una appassionante ricostruzione piena di spessore storico e di particolari rivelatori (*Von der Hexabiblos zu den Basiliken*) Spiros Troianos (Atene) ha intrecciato la storia della fortuna dei Basilici in Grecia con le vicende della lotta per la liberazione nazionale (1821-1827). In conformità con i sentimenti nazionalistici che le animavano, le prime assemblee elette dopo la liberazione decisero di introdurre come diritto civile nel nuovo stato le leggi degli imperatori bizantini, scontrandosi, inaspettatamente, con la difficoltà di reperirne esemplari nelle biblioteche greche. Un regio decreto del 23 febbraio 1835 confermò questa decisione, prescrivendo specificamente l'utilizzazione delle leggi contenute nella *Hexabiblos* di Armenopulos. Ma la cultura dei giovani giuristi che si formavano soprattutto nelle università tedesche li portò ad adottare metodi interpretativi che a poco a poco finirono per far trionfare il diritto bizantino del *Corpus iuris* nella sua versione pandettistica in luogo di quello dell'ultima codificazione ufficiale, ossia dei Basilici. Un capitolo inedito di storia della pandettistica.

Attraverso una minuziosa indagine testuale, B. H. Stolte (Groningen) ha mantenuto più di quanto non promettesse il titolo della sua relazione (*Balsamon and the Basilica*). Dall'esame del commento di Balsamon al *Nomocanone XIV titulorum* (testo quest'ultimo di cui ha in cantiere una nuova edizione), Stolte ha tratto per intanto due conclusioni: a) Balsamon confronta con i Basilici le leggi «antiche», ossia quelle di Giustiniano, che nel caso delle Novelle cita spesso da un *platos*. Secondo l'indagine di Stolte, questo *platos* potrebbe essere una raccolta abbastanza completa di costituzioni giustiniane, analoga ma non identica a quella delle 168 Novelle. b) Pur senza elaborare una precisa teoria sulla superiorità dei Basilici, Balsamon preferisce sempre all'«antica» legislazione quella della più recente codificazione di Leone.

Ludwig Burgmann (Francoforte) ha premesso alla sua relazione (*Kalokyros «Sextos». Anmerkungen zu einem Basilikenscholiasten*) alcune argute osservazioni su una piccola incoerenza in un punto dell'apparato dell'edizione groningana, a mostrare che l'atmosfera amichevole che ha dominato il Simposio escludeva qualunque sacralità cerimoniosa. Egli ha poi esaminato la figura di uno dei pochi scoliasti dei Basilici conosciuti col loro nome, Kalokyros, a cui è comunemente attribuito un soprannome Sextos che però risale soltanto a un'errata lettura di Fabrot. Dall'analisi testuale di Burgmann è emerso uno scoliasta capace di una buona intelligenza dogmatica dei testi, che maneggiava con competenza lo strumentario esegetico tradizionale.

Parco di citazioni, egli si atteneva a una linea mediana nell'uso di termini latini. Caratteristica del personaggio, che appartiene sicuramente all'XI secolo, è secondo Burgmann la decisione con cui sostiene le proprie interpretazioni.

P. Pieler (Vienna) nella sua relazione *'Ανακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων* ha inserito l'ultima attività codificatoria, e i suoi intenti di «purificazione delle leggi antiche», nel quadro più ampio della cultura del tempo in cui il progetto è maturato, e dei suoi contrasti.

In un raffronto pieno di humour fra alcuni testi dei Basilici e la legislazione e la dottrina moderna C. Matheussen (Bruxelles) (*L'interprétation de la gratuité du mandat dans les scholies des Basiliques*) ha inteso rendere omaggio all'interesse di Scheltema non solo per la storia, ma per la vita del diritto.

Marie Theres Fögen (Francoforte) (*Legislation und Kodifikation des Kaisers Leon VI*) ha sostenuto con finezza una tesi contraria all'opinione corrente, secondo cui le Novelle di Leone VI sarebbero state composte successivamente alla compilazione dei Basilici. Paragonando i testi paralleli del Corpus Juris e dei Basilici, la relatrice ha constatato che in 29 casi questi ultimi accolgono la soluzione di Leone; e ne ha dedotto che le sue Novelle prepararono e accompagnarono, anziché seguire, la compilazione dei Basilici; anche se i compilatori non si sentirono obbligati a sostituire ovunque le nuove regole a quelle giustiniane, che apparivano contraddistinte in molti casi da maggiore professionalità e coerenza dogmatica.

Un breve resoconto della relazione di Andreas Schminck (Francoforte) (*Zur Datierung der 60 Bücher Leons VI*) difficilmente può riprodurre l'esuberanza delle testimonianze giuridiche, letterarie, iconografiche su cui era basata. Comunque, riassumendo, Schminck ha esordito ricordando che secondo la prefazione dell'*Εἰσαγωγή*, redatta dal patriarca Fozio nell'885-86, la grande «purificazione delle leggi antiche» in 40 libri era già compiuta a quel tempo. Tuttavia, dopo la morte dell'imperatore Basilio (29 agosto 886), Leone VI riprese il lavoro, probabilmente per eliminare le falsificazioni attribuite a Fozio, per ridurre il diritto ecclesiastico e ampliare il diritto civile, raggiungendo così il numero di 60 libri. I numeri 40 e 60 devono aver avuto un significato simbolico. Confrontando la prefazione della collezione delle 113 Novelle di Leone, la 20ª omelia dello stesso autore, e il proemio dei 60 libri, si può concludere che questi ultimi sono di poco anteriori al Natale 887.

Infine Giuliana Lanata (Genova) (*Sur le vocabulaire de la loi dans les Nouvelles de Justinien*) ha illustrato due aspetti del greco giustiniano. Da un

lato, la presenza nelle Novelle di un gran numero di termini afferenti al linguaggio emotivo ; dall'altro lato una, almeno apparente, ridondanza degli enunciati. Esaminati alla luce della teoria della comunicazione, entrambi questi aspetti sono una spia della tenace volontà del legislatore di garantire al proprio messaggio la più larga udienza e la più larga adesione possibile.

Il testo di tutte le relazioni comparirà, entro la prima metà del 1989, in uno speciale fascicolo della Rivista «Subseciva groningana».

Università di Genova.

Giuliana LANATA.

FAUT-IL ÉCRIRE οὐκ εἰσιν OU οὐκ εἰσίν ?

Comme je l'ai déjà laissé entendre, il y a longtemps que je suis frappé du traitement arbitraire que beaucoup d'éditeurs modernes de textes grecs byzantins font subir aux enclitiques et aux mots qui les entourent. Bien souvent, sans tenir compte de l'accentuation des manuscrits, on applique de manière simpliste des règles scolaires (1). À vrai dire, tout se passe comme si nous, occidentaux modernes, prétendions mieux connaître le grec byzantin que les copistes médiévaux. Bien sûr, tout copiste fait des erreurs, mais peut-être pas aussi souvent qu'on ne le croit.

Une des règles que les éditeurs modernes appliquent ponctuellement est celle qui, énoncée déjà par Hérodien (II^e siècle), veut qu'après οὐκ, καί, εἰ, ἀλλ', ὡς et τοῦτ', la troisième personne du présent du verbe être, ἐστί, ne soit pas enclitique mais accentuée sur la première syllabe (2). Un autre texte, anonyme, donne la même règle mais après ὡς, μή, ἀλλά, καί et τοῦτο (3). Sans aucun doute, la règle d'Hérodien est exacte et correspond à la pratique des manuscrits. Ce qui est moins sûr, c'est que seule la troisième personne du singulier du présent de εἰμί échappe à l'enclise après les six (ou sept) mots susdits. Quand on observe les manuscrits, on est en effet porté à croire,

(1) Cf. *Quand donc rendrons-nous à quantité d'indéfinis, prétendument enclitiques, l'accent qui leur revient ?* dans *Byzantion*, t. 57 (1987), pp. 191-195.

(2) Τὸ «ἔστιν» ἠνίκα ἄρχεται λόγου ἢ ὅτε ὑποτάσσεται τῇ «οὐ» ἀποφάσει ἢ τῷ «καί» ἢ «εἰ» ἢ «ἀλλά» συνδέσμῳ ἢ τῷ «ὡς» ἐπιρρήματι ἢ τῷ «τοῦτο», τῆνικαῦτα τὴν ὀξεῖαν ἔχει ἐπὶ τοῦ ἔ οἶον

ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο (Z 152)
οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔοικε τεὸν ἔπος ἀρνήσασθαι (θ 357)

(*Herodiani Technici Reliquiae* collegit ... Augustus LENTZ, t. I Praefationem et Herodiani Prosodiam Catholicam continens [= *Grammatici Graeci*, III,1,1], Leipzig, 1867 [réimpr. anast. Stuttgart, 1976], p. 553).

(3) Τὸ ἐστί καταρχὰς τιθέμενον βαρύνεται· ὡς τὸ Ἔστι πόλις. Βαρύνεται δὲ καὶ μετὰ τοῦ «ὡς», καὶ μετὰ τοῦ «μή» ἀπαγορευτικοῦ, καὶ μετὰ τοῦ «ἀλλά», καὶ μετὰ τοῦ «καί», καὶ μετὰ τοῦ «τοῦτο» (*Etymologicum Magnum, seu verius Lexicon ... ad codd. MSS. recensuit et notis variorum instruxit* Thomas GAISFORD, Oxford, 1848, p. 301²⁻⁵).

soit que la règle valant pour *ἔστι* a été étendue à tout le présent de *εἶναι* par analogie (4), soit qu'Hérodien n'a pas été complet dans l'énoncé de sa règle.

Ainsi, pour la troisième personne du pluriel, avec l'aide de quelques amis qui, éditant des textes, consentent à observer des phénomènes aussi ténus, je suis arrivé à la certitude que l'accentuation *οὐκ εἶσι* est rare sinon inexistante dans les manuscrits, et que l'accentuation *οὐκ εἶσί*, bien attestée, correspond sûrement à une prononciation réelle.

Monsieur Michiel Hostens, dans le très long texte du x^e s. qu'il a édité récemment, n'avait qu'un seul passage dans lequel *οὐκ* et *εἶσί* se suivent. Encore est-ce une reprise de *Matthieu*, II, 18 : *καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἶσίν* (5). Tant dans le texte édité par M. Hostens, qui suit fidèlement son manuscrit unique (de peu postérieur à la rédaction de l'ouvrage), que dans l'édition Nestle-Aland du Nouveau Testament (6), on accentue *οὐκ εἶσίν* et non *οὐκ εἶσιν*. Mais, dira-t-on, c'est parce que le verbe être a en cet endroit le sens d'exister ; et l'on fait ainsi appel à une autre règle suivie par beaucoup d'éditeurs modernes, mais qui ne correspond que partiellement aux usages anciens (7).

Tâchons donc de trouver de meilleurs exemples. Dans un texte qu'il est en train d'éditer, la *Diversorum capitum seu difficultatum solutio* de Pamphile le Théologien (vi^e/vii^e s.), Monsieur José Declerck n'a, lui aussi, qu'un seul endroit où *οὐ* soit suivi de *εἶσίν*. Pamphile y reprend, en le modifiant

(4) Sans toutefois que les personnes autres que la troisième du singulier soient jamais accentuées sur la première syllabe.

(5) Cf. *Anonymi auctoris Theognosiae (saec. IX/X) Dissertatio contra Iudaeos cuius editionem principem curavit Michiel HOSTENS (= Corpus Christianorum, Series Graeca, 14)*, Turnhout - Louvain, 1986, p. 85.

(6) Cf. NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 26 1979, p. 4.

(7) Au début de ce siècle, J. Vendryes écrivait déjà : « Certains modernes ont pensé qu'il fallait toujours considérer le verbe *ἔστι* comme enclitique dans l'emploi de copule et comme orthotonique dans l'emploi de verbe d'existence (notamment au sens de « il est possible »). Mais c'est là une règle inventée par les éditeurs modernes, ignorée des grammairiens anciens et contredite par les exemples qu'ils fournissent. » (*Traité d'accentuation grecque [= Nouvelle Collection à l'usage des classes, 27]*, Paris, 1904, §123, pp. 109-110). Cette règle est inexacte en effet et souvent contredite par la pratique des manuscrits. En fait, il me semble que, comme *σου, σοι, σε* et comme les indéfinis *τις, ποτέ*, etc. (cf. mon article cité ci-dessus, n. 1), le présent de *εἶμί* échappe à l'enclise lorsque le sens de la phrase exige qu'il soit accentué, ce qui peut arriver — mais n'arrive pas nécessairement — quand il est employé sans attribut pour affirmer l'existence, et peut arriver aussi lorsqu'il sert à unir un attribut à un sujet et qu'on veut insister sur la vérité de cette attribution.

légèrement, un texte de Cyrille d'Alexandrie, et il dit *οὐκ εἰσιν ἔν, ἀλλὰ δύο* ⁽⁸⁾. Aucun des deux manuscrits de la *Solutio* ⁽⁹⁾ n'accentue *οὐκ εἰσιν*.

Récemment, rencontrant un nouveau texte, la *Catena Hauniensis in Ecclesiasten* ⁽¹⁰⁾, j'eus la surprise de n'y trouver aucun *οὐκ εἰσι* mais six exemples de l'accentuation *οὐκ εἰσί*. Par trois fois, c'est dans le texte même de l'Écclésiaste : *ὅτι οὐκ εἰσιν εἰδότες τοῦ ποιῆσαι καλόν* (*Eccl.*, IV, 17 ; mss, f. 132^r, texte biblique) ; *οἱ νεκροὶ οὐκ εἰσὶ γινώσκοντες οὐδέν* (*Eccl.*, IX, 5 ; mss, f. 138^r, texte biblique) ; *λόγοι αὐτοῦ οὐκ εἰσὶν ἀκουόμενοι* (*Eccl.*, IX, 16 ; mss, f. 139^r, texte biblique) ⁽¹¹⁾. Les trois autres fois, c'est dans le commentaire qu'on lit *οὐκ εἰσί* : d'abord, en commentant IV, 17 et IX, 16, la chaîne reprend tel quel le texte de ces versets (mss, f. 132^r, marge inférieure, et f. 139^r, marge latérale) ; dans le commentaire de IX, 16, le commentateur reprend une seconde fois le verset, mais en y modifiant un peu l'ordre des mots : *οὐκ εἰσὶν οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀκουόμενοι*, dit-il (mss, f. 139^r, marge inférieure).

Ainsi, l'accentuation *οὐκ εἰσίν* semble bien pouvoir être considérée comme correcte. Hérodien aurait-il manqué de clarté ou d'exhaustivité dans l'énoncé de sa règle ? Quelques autres exemples recueillis ces derniers temps, dans lesquels des formes du présent de *εἰμί* suivent *οὐκ* ou d'autres mots de la liste d'Hérodien, me le donneraient à penser.

Toujours dans le texte de l'*Ecclésiaste*, en VIII, 14, nous lisons *καὶ εἰσὶν ἀσεβεῖς ὅτι φθάνει πρὸς αὐτοὺς ὡς ποίημα τῶν δικαίων* (mss, f. 137^r, texte biblique) ⁽¹²⁾. La chaîne paraphrase : *καὶ εἰσὶ παράνομοι* (mss, f. 137^r,

(8) Ce texte est à l'impression dans le vol. 19 du *Corpus Christianorum, Series Graeca*. Le passage cité se trouve à la l. 231 de la qu. XI.

(9) Ce sont l'*Athonensis Vatopedinus 236* (xii^e/xiii^e s.) et le *Vaticanus gr. 668* (achevé en 1305/06).

(10) Ce texte, que M. Antonio Labate est sur le point d'éditer dans la Série Grecque du *Corpus Christianorum*, porte le n° C 105 dans le répertoire de M. Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. IV, Turnhout, 1980. L'édition repose essentiellement sur deux manuscrits, l'*Hauniensis GKS 6*, du x^e s., et le *Mosquensis Synod. gr. 147 (Vladimir 41)*, du xiii^e s., deux documents dont la présentation est si semblable que les mêmes textes s'y trouvent habituellement sur les mêmes folios et à peu près à la même place ; c'est pour cette raison que ci-dessous, par les lettres *mss*, nous pouvons renvoyer simultanément à l'un et l'autre témoins.

(11) Dans son édition de l'*Ecclésiaste*, A. Rahlfs, par contre, a fait imprimer trois fois *οὐκ εἰσι* (cf. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1935, vol. II, p. 247, 255, 256).

(12) Ici, Rahlfs (*Septuaginta* ..., p. 253) a la même accentuation que nos

marge latérale). À un autre endroit, la chaîne porte encore *ἐπεὶ μὴ εἰσὶν ἄξιοι* (mss, f. 127^r, marge latérale).

Il y a quelques années, le Père Munitiz avait trouvé, dans la première autobiographie de Nicéphore Blemmyde, *Οὐκ ἐσμέν ὡς οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων* dans ses deux manuscrits (13) ; il s'agit d'un texte basé sur *Luc*, XVIII, 11, où on lit *οὐκ εἰμί ὡσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων* (14).

Semblablement, M. Hostens avait, dans sa longue *Διάλεξις* contre les Juifs, rencontré une reprise de *Matthieu*, III, 11 *ὄν οὐκ εἰμί ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βασιτάσαι* (15). L'accentuation *ὄνκ εἰμι* y est soigneusement évitée, comme d'ailleurs dans l'édition Nestle - Aland du Nouveau Testament (16).

Quand nous lisons la règle selon laquelle après les mots *οὐκ, καὶ, εἰ, ὡς, ἀλλ', τοῦτ' et peut-être μὴ*, la forme verbale *ἐστί* n'est pas enclitique, il me semble donc qu'il convient de ne pas la comprendre de manière trop restrictive (17). Après ces petits mots, ce n'est pas seulement *ἐστί*, mais encore *εἰμί, ἐσμέν, ἐστέ* et *εἰσὶ* qui sont orthotoniques, du moins dans l'usage le plus courant (18).

Jacques NORET.

manuscrits, sans doute au nom de la mauvaise règle dont il est question ci-dessus à la n. 7.

(13) Cf. *Nicephori Blemmydae Autobiographia siue Curriculum uitae, necnon Epistula uniuersalior*, cuius editionem curauit Joseph A. MUNITIZ (= *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 13), Turnhout - Louvain, 1984, 1PA 18, 5-6, p. 11.

(14) Telle est également l'accentuation de NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece*, éd. cit., p. 219.

(15) Cf. M. HOSTENS, *op. cit.*, V, 108, p. 88.

(16) Il est remarquable que cette édition ainsi que celle du Père A. Merk (*Novum Testamentum graece et latine*, Rome, 101984) écrit toujours *οὐκ εἰμί* (*Math.*, 3¹¹, 8⁸ ; *Marc.*, 1⁷ ; *Luc.*, 3¹⁶, 18¹¹, 22⁵⁸ ; *Ioh.*, 1^{20, 21, 27}, 8^{16, 23}, 16³², 17^{14, 16}, 18^{17, 25} ; *Act.*, 13^{25(bis)} ; *I Cor.*, 9^{1(bis), 2}, 12^{15(bis), 16(bis)}, 15⁹ ; *Apoc.*, 18⁷), *οὐκ ἐσμέν* (*Rom.*, 6¹⁵ ; *II Cor.*, 13⁶ ; *Gal.*, 4³¹ ; *I Th.*, 5⁵ ; *Heb.*, 10³⁹), *οὐκ ἐστέ* (*Ioh.*, 8⁴⁷, 10²⁶, 15¹⁹ ; *Rom.*, 8⁹ ; *I Cor.*, 6¹⁹ ; *Gal.*, 5¹⁸), *οὐκ εἰσὶν* (*Marc.*, 6³ ; *Luc.*, 9¹³ ; *Ioh.*, 17^{14, 16} ; *Act.*, 19²⁶ ; *Rom.*, 13³ ; *I Ioh.*, 2¹⁹, 5³ ; *Apoc.*, 2^{2, 9}, 3⁹). Notons que ces éditions écrivent aussi *καὶ ἐσμέν* (*Act.*, 17²⁸ ; *I Ioh.*, 5²⁰), *καὶ εἰσὶν* (*Luc.*, 13³⁰), *ἀλλ' εἰσὶν* (*Marc.*, 12²⁵ ; *Ioh.*, 6⁶⁴).

(17) Comme l'ont comprise J. Vendryes (*op. cit.*, p. 109, §123) et Charles Bailly (*Manuel d'accentuation grecque*, Berne, 1945, pp. 109-110).

(18) C'est ainsi, notons-le, que la règle est exposée par A. J. Koster (*A Practical Guide for the Writing of the Greek Accents*, Leyde, 1976, p. 25), qui ne dit pas ce qui l'a amené à en modifier l'énoncé.

EIN NEUER ZEUGE DER DEFINITIONENSAMMLUNG DES HODEGOS

Zu E. Mionis Beschreibung des Codex Marcianus gr. 545

Im zweiten Band seines Katalogs gibt E. Mioni eine ausführliche Beschreibung des *Codex Marcianus gr. 545* ⁽¹⁾. Zurecht weist er darauf hin, daß mir derselbe bei der Edition des Hodegos ⁽²⁾ entgangen ist. Zugleich nennt er als verwandte Textzeugen den *Vaticanus gr. 197* und *Laurentianus LIX, 38*.

Beide werden in meiner Einleitung überlieferungsgeschichtlich eingeordnet ⁽³⁾. Ebenso wie der *Codex Matritensis Bibl. Nationalis 4746* (olim O.15) ⁽⁴⁾ tradiert die von E. Mioni beschriebene Handschrift eine Kopie des genannten Florentiner Manuskripts, und die im Katalog von E. Mioni nicht bestimmten Texte dürften damit keine Rätsel mehr aufgeben. In (2) ff. 159-160^v liest man den von S. Helmer herausgegebenen neuchalkedonischen Traktat, der das Verhältnis der christologischen Begriffe Natur und Person im Sinn der 5. ökumenischen Synode zu klären sucht ⁽⁵⁾, und in (7) f. 169^v wird Kyrill (von Alexandrien) das Scholium II, 3, 18-49 aus dem Hodegos zugeschrieben ⁽⁶⁾, das auch in der Hauptüberlieferung desselben nicht selten im Anschluß an das Synodenkapitel wiederholt wird (V, 81).

Überlieferungsgeschichtlich gesehen, handelt es sich bei den Texten auf ff. 145-164^{bis} des *Marcianus* um einen Zeugen für die zu rekonstruierende

(1) *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, Volumen II *Thesaurus Antiquus*, Codices 300-625, Roma, 1985, 440 f.

(2) *Anastasioi Sinaitae Viae Dux* (*Corpus Christianorum Series Graeca*, 8), Turnhout-Leuven, 1981.

(3) Die Folia 112-135^v des *Vaticanus gr. 197* als Abschrift des *Ottobonianus gr. 43*: a.a.O., CCXXVII, Anm. 31; die ff. 442-459 des *Laurentianus*: ebd., CCXXVII f. (und ebd., CXXI f.). – Hinweis auf ein Arbeitsinstrument: Eine Ergänzung zur Edition von Anastasioi Sinaitae «*Viae Dux*»: Das Verzeichnis benutzter und zitierter Handschriften, in: *Scriptorium*, 36 (1982), 130-133.

(4) Einleitung zum Hodegos: a.a.O., CXXI, Anm. 151; CCXXVII, Anm. 30.

(5) *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Dissertation, Bonn, 1962, 275-278. Vgl. Hodegos: a.a.O., CCXXVII mit Anm. 22.

(6) Vgl. Hodegos: a.a.O., CXXI.

Definitionenhandschrift ξ , die am besten im *Laurentianus* IX, 8, einer Handschrift des 11. Jahrhunderts, erhalten ist ⁽⁷⁾, und bei den Texten auf ff. 164^{bis.verso} bis 170^v um ein Bruchstück der Hauptüberlieferung des Hodegos, die dem *Codex Kulumusiu* 178 am nächsten kommt ⁽⁸⁾.

Amsterdam, Vrije Universiteit.

Karl-Heinz UTHEMANN.

(7) Ebd., CCXXVI-CCXXX; CCXXXIII.

(8) Ebd., CCXXI f.

LE ΠΕΡΙ ΔΙΑΛΕΚΤΩΝ DE GRÉGOIRE DE CORINTHE : INVENTAIRE PRÉALABLE À L'HISTOIRE DU TEXTE

En 1953, G. Bolognesi déplorait «la mancanza di un' edizione critica che abbia studiato le relazioni tra i vari codici del *Περὶ διαλέκτων* di Greg., fissandone lo *stemma*». L'édition la plus récente dont on dispose aujourd'hui, celle de G. H. Schaefer, remonte effectivement à 1811 et est loin d'embrasser la totalité de la tradition manuscrite ⁽¹⁾. Dans le but de réaliser une édition de ce texte qui corresponde aux critères de la critique textuelle moderne, nous avons donc entrepris de dresser un inventaire le plus exhaustif possible des manuscrits du *Περὶ διαλέκτων*. Nous reprenions en cela une liste de quarante-trois unités déjà dressée par A. Kominis ⁽²⁾, liste que le dépouillement systématique des catalogues de manuscrits grecs et diverses recherches effectuées en Italie et à Paris nous ont permis de corriger et de compléter considérablement ⁽³⁾. Pour chaque ms, nous indiquerons les folios occupés par notre texte, mentionnerons le catalogue et présenterons une description sommaire ⁽⁴⁾.

(1) G. BOLOGNESI, *Un nuovo codice del Περὶ διαλέκτων di Gregorio di Corinto*, dans *Aevum*, 27 (1953), pp. 450-454. G. H. SCHAEFER, *Gregorii Corinthii et aliorum grammaticorum libri de dialectis linguae graecae ... recensuit ... Godofr. Henr. Schaefer ...*, Leipzig, 1811 (réimpr. anast. : Hildesheim, Olms, 1970).

(2) A. KOMINIS, *Gregorio Pardos Metropolitita di Corinto e la sua opera*, Rome & Athènes, 1960, pp. 63-69. Il convient d'extraire de cette liste l'*Urbinas gr. 153* (Stornajolo (Rich. 739), pp. 299-300). Il s'agit en fait d'un incunable imprimé sur parchemin, curieusement maintenu dans le fonds des manuscrits de la Bibliothèque Urbinate, et dont nous connaissons d'autres exemplaires à Florence, Paris, Madrid, ...

(3) Les manuscrits que nous avons ajoutés à cette liste seront signalés par un astérisque (*).

(4) Nous abrègerons la référence au catalogue par le nom d'auteur et le numéro au *Répertoire* de M. RICHARD (*Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs (C.N.R.S., Publications de l'I.R.H.T., 1)*, Paris, 1958², et *Supplément I (ibid., IX)*, 1964). Voici, par ailleurs, les autres catalogues utilisés :

**Athènes, Bibliothèque Nationale
(Istanbul, Métochion du Saint-Sépulcre).**

Constantinopolitanus gr.

Papadodoulos-Kérameus (Rich. 444), p. 440 (n° 40).
Manuscrit en papier ; xv^e s.

(*) *Constantinopolitanus gr.*

Papadopoulos-Kérameus (Rich. 444), p. 442 (n° 43).
Manuscrit en papier ; xvii^e s.

Bergame, Biblioteca Communalis.

(*) *Bergomensis Δ 6, 24*: ff. 129^r-151^v.

Mioni, pp. 25-26.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. (*) ; ff. I + 210, 208 mm × 140.

Berlin, Deutsche Staatsbibliothek.

Berolinensis gr. 190 (codex Phill. 1593, Meerm. 319): ff. 45^r-57^r.

Studemund-Cohn (Rich. 214), p. 82.

Manuscrit en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. 57, 203 mm × 158.

Berolinensis gr. 192 (codex Phill. 1595, Meerm. 322): ff. 1^r-20^v.

Studemund-Cohn (Rich. 214), p. 83.

Manuscrit en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. 24, 205 mm × 157.

Berne, Burgersbibliothek.

(*) *Bernensis 579*: ff. 24-26v (fragment, cf. Schaefer, pp. 1-41, l. 6).

Omont (Rich. 87), p. 41.

Manuscrit en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. 205, 204 mm × 150.

Cambridge, University Library.

(*) *Cantabrigiensis Dd. XI. 70*: ff. 229^r-244^v.

E. MIONI, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, vol. I, (Indici e Cataloghi, XX), Rome, 1964.

P. CANART, *Codices vaticani graeci 1745-1962*, Vatican, 1970.

J. M. OLIVIER et M.-A. MONEGIER DU SORBIER, *Catalogue des manuscrits grecs de Tchecoslovaquie*, Paris, 1983.

G. DE ANDRES, *Catalogo de los codices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1987.

Les dates sont généralement celles des catalogues ; dans les cas cependant où nous avons été en mesure de préciser quelque peu la datation, nous le signalerons par un astérisque (*).

Luard (Rich. 261), pp. 460-466.

Manuscrit *miscellaneus* en papier et en parchemin ; fin xv^e-début xvi^e s. ;
ff. I + 293.

Cheltenham, collection de W. H. Robinson Ltd.

(*) *Phillippicus 10613* : seule œuvre du codex.

Shenkl (Rich. 52), II, p. 111.

Manuscrit en papier ; xv^e s.

Florence, Biblioteca Laurenziana.

Conventi Soppressi 110 (AF 2657, olim 24 ; Mfc. 365, 29) : ff. 113^r-125^r.

Rostagno et Festa (Rich. 353), p. 154.

Manuscrit en parchemin ; fin xiv^e-début xv^e s. (*) ; ff. II + 148 + I,
295 mm × 212.

Laurentianus Plut. 31, 23 : ff. 103^r-110^v.

Bandini (Rich. 349), II, coll. 93-95.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xv^e s. ; ff. I + 122, 210 mm × 147.

Laurentianus Plut. 55, 14 : ff. 228^v-262^v.

Bandini (Rich. 349), II, coll. 277-279.

Manuscrit en parchemin ; fin xv^e s. (*) ; ff. I + 264, 238 mm × 140.

Laurentianus Plut. 56, 16 : ff. 1^r-32^v.

Bandini (Rich. 349), II, col. 315.

Manuscrit en papier ; 1450/1451 ; ff. I + 71 + I, 209 mm × 140.

Laurentianus Plut. 56, 28 : ff. 113^r-136^r.

Bandini (Rich. 347), II, coll. 329-330.

Manuscrit en parchemin ; xvi^e s. ; ff. III + 142 + I, 218 mm × 146.

Laurentianus Plut. 58, 25 : ff. 22^r-36^r.

Bandini (Rich. 347), II, coll. 466-469.

Manuscrit en papier ; début xiv^e s. (*) ; ff. II + 42 + II, 163/165 mm
× 108/115.

Heidelberg, Universitätsbibliothek.

Palatinus gr. 292 : ff. 4^r-37^v.

Stevenson (Rich. 734), pp. 163-164.

Manuscrit en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. 94.

Leyde, Universiteitsbibliotheek.

Vossianus gr. Q 20 : ff. 253^r-261^v.

De Meyier (Rich. 522), pp. 118-124.

Manuscrit en papier ; résultant de l'assemblage de trois *codices* ; XIII^e s. ; ff. 328, 232 mm × 160/165.

Londres, British Museum.

(*) *Londinensis Addit. 11894* : seule œuvre du codex.

Catalogue of Additions 1841-1845 (Rich. 540), p. 16.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. (*) ; ff. I + 30 + I, 213 mm × 143.

Madrid, Biblioteca Nacional.

Matritensis 7211 (olim N-95) : ff. 73^r-85^v.

Iriarte (Rich. 568), pp. 369-382 ; de Andrés, pp. 497-500.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. ; ff. II + 254 (+ 112a, 113a), 210 mm × 147.

Milan, Biblioteca Ambrosiana.

Ambrosianus gr. G 27 sup. (389) : ff. 90^v-131^v.

Martini et Bassi (Rich. 601), I, pp. 462-464.

Manuscrit en papier ; fin xiv^e s., ff. V + 250 + I, 190 mm × 135.

Milan, Biblioteca Nazionale di Brera.

Mediolanensis AG.XI.2 : ff. 97^r-127^v.

Martini (Rich. 75), I, pp. 37-38.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. (*) ; ff. II + 184 + II, 210 mm × 160.

Modène, Biblioteca Estense.

Mutinensis a. U. 9.13 (22) : ff. 73^r-84^v.

Cf. Puntoni (Rich. 604), pp. 394-395.

Manuscrit en papier ; fin xv^e-début xvi^e s. (*) ; ff. I + 99 + I, 212 mm × 155.

Munich, Bayerische Staatsbibliothek.

Monacensis gr. 499 : ff. 321^r-328^v.

Hardt (Rich. 622), pp. 201-204.

Manuscrit en papier ; xiii^e-xv^e s. ; ff. 343.

Naples, Biblioteca Nazionale.

Neapolitanus gr. II.D.5 (101) : seule œuvre du codex.

Cyrillus (Rich. 623), p. 45.

Manuscrit en parchemin ; fin xv^e s. ; ff. I + 36 + I, 241 mm × 105.

Neapolitanus gr. II.D.6 (102) : ff. 18^r-61^v.

Cyrillus (Rich. 623), p. 46.

Manuscrit en papier ; 1489 ; ff. I + 64, 209 mm × 142 (ff. 1-17), 216 × 146 (ff. 18-64).

Olomouc, Státní vědecká knihovna.

(*) *Olomucensis M 79 (olim I.VI.9)* : ff. 144^r-154^v.

Gollob (Rich. 53), pp. 91-98 ; Olivier-Monegier du Sorbier, pp. 26-31.
Manuscrit en papier ; 2^e moitié xv^e s. ; ff. I + 176, 232/233 mm × 156/158.

Oxford, Bodleian Library;

Baroccianus gr. 72 : ff. 114^r-134^v (5).

Coxe (Rich. 651), I, coll. 117-125.

Manuscrit en papier ; fin xv^e-début xvi^e s. (*) ; ff. III + 336, 211 mm × 150.

Baroccianus gr. 119 : ff. 15^r-31^r.

Coxe (Rich. 651), I, coll. 197-198.

Manuscrit en papier ; 2^e moitié xv^e s. (*) ; ff. VII + 144 + VII, 238 mm × 165.

Baroccianus gr. 131 : ff. 388^r-394^r.

Coxe (Rich. 651), I, coll. 211-230.

Manuscrit en papier ; xiii^e s. ; ff. IV + 356, 255 mm × 170.

(*) *Baroccianus gr. 216 (5bis)*.

Coxe (Rich. 651), I, coll. 376-383.

Manuscrit *miscellaneus* en parchemin et en papier ; xiv^e-xv^e s. ; ff. 379.

Paris, Bibliothèque Nationale.

Coislinianus gr. 175 : ff. 108^v-123^r.

Devreesse (Rich. 667), p. 157.

Manuscrit en papier et parchemin ; fin xv^e s. (*) ; ff. 127, 290 mm × 185.

Parisinus gr. 1378 : ff. 99^r-119^v.

Omont (Rich. 58), II, p. 33.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. 123, 218 mm × 145 (ff. 1-78), 205 × 145 (ff. 79-119), 210 × 150 (ff. 120-123).

(5) Aux ff. 135^r-136^r, on trouve, de la même main, une autre version du début du dialecte attique (cf. Schaefer, pp. 13-41, l. 3).

(5bis) Ce manuscrit contient deux fragments de notre traité aux ff. 110^r-113^r (cf. Schaefer, pp. 438, l. 3 - 568, l. 2) et 128^r-129^v (cf. Schaefer, pp. 13-41, l. 3).

Parisinus gr. 2423: ff. 102-111^v.

Omont (Rich. 58), II, p. 258.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xiii^e s. ; ff. I + 156 (+ 8 bis), 258 mm × 165 (ff. 1-72), 258 × 185 (ff. 72-156, sauf 103-117 : 258 × 165).

Parisinus gr. 2552: ff. 7^r-23^v.

Omont (Rich. 58), III, p. 4.

Manuscrit en papier, 1496 ; ff. 90, 206 mm × 148.

Parisinus gr. 2662 (6).

Omont (Rich. 58), III, p. 22.

Manuscrit en papier ; xiv^e s. ; ff. 123, 220 mm × 150.

Parisinus gr. 2678: ff. 148^r-180^r.

Omont (Rich. 58), III, p. 25.

Manuscrit en papier ; xvi^e s. ; ff. III + 199 (+ 106 bis), 275 mm × 200.

Parisinus gr. 2790: ff. 58^r-79^v.

Omont (Rich. 58), III, p. 41.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. (*) ; ff. 93, 204 mm × 138.

Parisinus gr. 3047: ff. 137^r-160^r.

Omont (Rich. 58), III, p. 99.

Manuscrit en papier ; 1419/1420 (*) ; ff. I + 200 + I, 220 mm × 145.

Parisinus suppl. gr. 70: ff. 141^r-156^r.

Omont (Rich. 58), III, p. 213.

Manuscrit en papier ; fin xv^e-début xvi^e s. (*) ; ff. 194, 135 mm × 203.

Rome, Biblioteca Angelica.

Angelicus gr. 16: ff. 172^r-197^v.

Franchi de' Cavalieri et Muccio (Rich. 743), p. 41.

Manuscrit en papier ; début xvi^e s. ; ff. II + 197 + VI, 167 mm × 113.

Rome, Biblioteca Casanatense.

Casanatensis 1710 (olim G. V. 9; antiquius AR.IV.50.I): ff. 115^r-151^r.

Bancalari (Rich. 745), p. 200.

Manuscrit en papier ; xvi^e s. ; ff. 278, 149 mm × 106.

(6) Ce manuscrit possède en réalité trois textes incomplets de notre traité aux ff. 70^r-73^r (cf. Schaefer, pp. 178-344), 86^v-89^v (cf. Schaefer, pp. 13-177, l. 2) et 110^r-116^v (cf. Schaefer, pp. 1-226, l. 1).

Rome, Biblioteca Vallicelliana.

Vallicellianus 39 (C 46) : ff. 32^r-48^v.

Martini (Rich. 75), II, pp. 68-69.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. IV + 424, 223 mm × 160.

Rome, Bibliotheca Apostolica Vaticana.

Palatinus gr. 146 : ff. 169^r-178^v.

Stevenson (Rich. 734), p. 78.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xiv^e-xvi^e s. ; ff. 288, 210 mm × 145.

Reginensis gr. 150 : ff. 1^r-26^v.

Stevenson (Rich. 735), pp. 105-106.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. (*) ; ff. 26, 223 mm × 165.

Urbinas gr. 152 : ff. 2^r-9^v.

Stornajolo (Rich. 739), pp. 293-299.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xiv^e s. ; ff. 377, 220 mm × 130.

Vaticanus gr. 97 : ff. 141^r-152^r.

Mercati et Franchi de' Cavalieri (Rich. 719), pp. 109-110.

Manuscrit en papier ; xiv^e s. ; ff. III + 331 (+ 91a, 311a), 227 mm × 147.

Vaticanus gr. 1377 : ff. 161^r-187^v.

Manuscrit en papier ; 2^e moitié xv^e s. (*) ; ff. I + 217 + I, 230 mm × 168.

Vaticanus gr. 1381 : ff. 1^r-39^r.

Manuscrit en papier ; fin xv^e s. (*) ; ff. II + 88, 153 mm × 110.

Vaticanus gr. 1386 : ff. 112^r-134^r.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; fin xv^e-début xvi^e s. (*) ; ff. III + 193, 206 mm × 156.

(*) *Vaticanus* gr. 1481 : ff. 42^r-67^v.

Manuscrit *miscellaneus* en papier ; xv^e-xvi^e s. (*) ; ff. I + 206 (+ 181 bis), 210 mm × 160.

Vaticanus gr. 1751 : ff. 265^r-284^v.

Canart, pp. 25-34.

Manuscrit en papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. VI + 320, 210 mm × 155.

Salamanque, Biblioteca de la Universidad.

(*) *Salmanticensis* gr. M 233 (olim 1-2-13) : 4^e partie, ff. 1^r-19^v.

Graux-Martin (Rich. 56), pp. 177-180 ; Tovar (Rich. suppl. 750e), pp. 55-56.

Manuscrit *miscellaneus* en papier, composé de cinq parties distinctes ; milieu xv^e s. (Tovar) ; 225 mm × 150.

Turin, Biblioteca Nazionale.

Taurinensis gr. CXC (B-III-1) : seule œuvre du codex.

Pasinus (Rich. 825), I, p. 285.

Détruit lors de l'incendie de 1904, ce manuscrit était daté de la fin du xv^e s.

Venise, Biblioteca Marciana.

(* *Marcianus gr. X.33 (coll. 1392)* : seule œuvre du codex.

Mioni (Rich. suppl. 848), p. 66.

Manuscrit en papier ; xvi^e s. ; ff. 30, 220 mm × 145.

Vienne, Nationalbibliothek.

(* *Vindobonensis gr. Phil. 254* : ff. 9^r-15^r et 101^r-112^r).

Hunger (Rich. suppl. 859a), pp. 364-365.

Manuscrit en papier ; xiii^e s. ; ff. 140 (+ 105/1), 200/210 mm × 125/135.

Wolfenbüttel, Herzog August-Bibliothek.

(* *Guelferbytanus Gud. gr. 72* : seule œuvre du codex.

Von Heinemann (Rich. 871), pp. 44-45.

Manuscrit en papier ; 1491 ; ff. 40, 215 mm × 145.

Didier XHARDEZ.
Aspirant du F.N.R.S.

MÉMOIRES ET DOCUMENTS

DIE LAZARUS-PREDIGT DES LEONTIOS VON ARABISSOS (BHG 2219u)

Einleitung, Edition und Übersetzung

Schon A. Ehrhard hatte bei der Beschreibung des Codex *Ottobonianus Gr.* 14 darauf hingewiesen⁽¹⁾ daß die 77. Predigt dieser ursprünglich 133 Homilien umfassenden Sammlung⁽²⁾, nämlich die Lazarus-Predigt des Leontios von Arabissos, keinen weiteren Textzeugen kennt und der Prediger selbst ansonsten, sieht man von einigen Exzerpten aus einem Traktat oder einer Homilie („logos“) „auf die Schöpfung und Lazarus“ in Photios sog. Bibliothek ab⁽³⁾, „nicht vorkommt“⁽⁴⁾.

Ob nun der Text des *Ottobonianus* in seiner vorliegenden Gestalt von Leontios, Bischof der Stadt Arabissos im östlichen Kappadokien⁽⁵⁾ an der Straße von Kaisareia über Komana nach Melitene⁽⁶⁾, das heutige Yarpuz, stammen kann oder nicht, in welchem Jahrhundert er ferner wahrscheinlich

Sigel des kritischen Apparats

cod. O = *Ottobonianus Gr.* 14, ff. 67-70.

O² = manus secunda, cf. p. 330.

punctum infra litteram positum significat quod non certe potui legere illam litteram, cf. p. 330, n. 200.

... = puncta illa significant quod tot litterae non iam possunt legi in *Ottoboniano*, cf. p. 330, n. 199.

(1) *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III (Texte und Untersuchungen, 50-52), Leipzig, 1937-1952; hier: I, 213-218.

(2) Vgl. die Argumente von A. Ehrhard, a.a.O., 217 dafür, daß die 133. Homilie tatsächlich das Ende dieser nur fragmentarisch erhaltenen Handschrift ist.

(3) Näheres vgl. unten S. 320-328.

(4) A.a.O., 217.

(5) Vgl. *Notitia dignitatum*, ed. O. SEECK, 1976: 3, 183; 8, 297.

(6) G. HIRSCHFELD, in *RE*, II (1896), 364 f.

zu situieren ist⁽⁷⁾, bedarf einer ausführlicheren Erörterung. Doch zuvor dürfte es angebracht sein, den Kontext im *Ottobonianus*, sofern dies heute mittels kritischer Ausgaben möglich ist, auf Stellung und Wert in der Überlieferungsgeschichte zu befragen.

I. Ort und Wert des *Ottobonianus* gr. 14 : Zur Überlieferungsgeschichte seines Inhalts

1. DIE TEXTE IM OTTOBONIANUS

Der Codex Ottobonianus Gr. 14 überliefert in seiner heutigen Gestalt teils fragmentarisch 74 Predigten für die Zeit vom letzten Vorfastensonntag, *τῆς τυροφάγου* genannt, bis Christi Himmelfahrt, dürfte aber ursprünglich, wie A. Ehrhard mit guten Gründen nahelegte, eine Sammlung vom Typus B für das ganze, nicht nur für das bewegliche Kirchenjahr gewesen sein⁽⁸⁾. Von diesen Homilien werden 33 *expressis verbis* Johannes Chrysostomos zugeschrieben, doch nur zwölf stammen tatsächlich von diesem Prediger⁽⁹⁾. Für drei Homilien hat F. J. Leroy Proklos von Konstantinopel (Patriarch von 434 bis 446) als Verfasser nachgewiesen⁽¹⁰⁾, eine wird von ihrem Herausgeber einem anonymen Arianer des 4. Jahrhunderts zugeschrieben⁽¹¹⁾, drei gehören sicher dem Severian von Gabala⁽¹²⁾, eine weitere ist unter dessen *Spuria* zu zählen⁽¹³⁾; schließlich vermutet man bei der Predigt auf den Sonntag nach Ostern mit Gründen, die noch einer Prüfung bedürfen, daß auch sie in den Kontext Severianischer Predigten gehört⁽¹⁴⁾. Eine Homilie,

(7) Vgl. unten S. 328.

(8) Die Gründe, die A. Ehrhard, a.a.O., 217, anführt, sind trotz des unausgewogenen „Aufbaus“ der Sammlung überzeugend.

(9) Nr. 60 : CPG, 4413₆ (Ps. 150) ; Nr. 61 : CPG, 4410, (kritische Edition in Vorbereitung) ; Nr. 65 : CPG, 4333₆. Ab Nr. 69 vgl. die Tabelle unten auf S. 298-299.

(10) Nr. 111 ; 120 ; 123 : CPG, 5809 ; 5810 ; 5828. Vgl. F. J. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople, Tradition manuscrite, inédits, études connexes* (Studi e Testi, 247) Città del Vaticano, 1967, 108 mit 110 ; 112 mit 114 ; 204 mit kritischer Edition von CPG, 5828 : ebd., 208-213. Vgl. unten Anm. 127.

(11) Nr. 131 : CPG, 2082. Vgl. unten S. 317 f.

(12) Nr. 63 ; 66 ; 133 : CPG, 4196 ; 4968 ; 4187.

(13) Nr. 114 : CPG, 4216.

(14) Nr. 132 : CPG, 5058. Eine kritische Edition ist von Frau J. Kecskeméti, Paris, vorbereitet worden.

die im allgemeinen in der handschriftlichen Überlieferung Chrysostomos zugeschrieben wird, erscheint hier anonym⁽¹⁵⁾.

Im *Ottobonianus* begegnen vierzehn weitere Namen von Predigern, der jüngste von ihnen ist Georg, seit ungefähr 860 Metropolit von Nikomedien, mit Photios eng befreundet⁽¹⁶⁾. Es folgt Joseph von Thessaloniki (762-15. Juli 832), der als Bilderverehrer und Bruder des Theodor Studites 807 Metropolit der genannten Stadt wurde⁽¹⁷⁾; die hier überlieferte Predigt auf den Palmsonntag ist offenbar unedierte und m.W. noch nirgends registriert⁽¹⁸⁾. Aus dem Beginn der ersten ikonoklastischen Periode folgen Johannes Damaskenos, der vor 753 gestorben ist⁽¹⁹⁾, und Andreas von Kreta (ca. 660-4. Juli 740)⁽²⁰⁾, der mit zwei Predigten vertreten ist, die wieder und wieder in den liturgischen Handschriften bezeugt sind⁽²¹⁾. Bei den Homilien zum Karsamstag begegnen drei neue Namen: Zwei Standardpredigten für diesen Tag, nämlich des Patriarchen Gregor von Antiochien (570-593)⁽²²⁾ Homilie über die Myrophoren (*in ungentiferas*)⁽²³⁾ und die dem Epiphanius von Salamis (gestorben 403) zugeschriebene Homilie auf die Grablegung Christi⁽²⁴⁾, schließlich jene des Amphilochios von Ikonion⁽²⁵⁾ (gestorben nach 394). Von einem jüngeren Zeitgenossen der beiden letztgenannten Prediger, nämlich von Theophilus, von 385 bis 412 Patriarch von Alexandrien, überliefert der *Ottobonianus* eine Gründonner-

(15) Nr. 68 : CPG, 4680.

(16) Nr. 125 : BHG, 1139 ; PG, 100, 1457-1489. In der handschriftlichen Überlieferung begegnet sie auch mit einem Lemma, das Georg als Chartophylax der Hagia Sophia kennzeichnet.

(17) Vgl. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, 505 ; ferner A. EHRHARD, in K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, 1896, 167.

(18) Das Incipit der Predigt lautet : *Χθὲς ἡμῖν τὴν κοινὴν ἀνάστασιν.*

(19) Nr. 92 : CPG, 8058 ; hrsg. von B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, V* (Patristische Texte und Studien, 29), Berlin-New-York, 1988, 102-110. Vgl. H.-G. BECK, a.a.O. (Anm. 17), 477. – Vgl. S. 313.

(20) Vgl. H.-G. BECK, ebd., 500-502.

(21) Nr. 74 ; 83 : CPG, 8177 ; 8178.

(22) Vgl. H.-G. BECK, a.a.O. (Anm. 17), 399 ; P. GOUBERT, in *REB*, 25 (1967), 68-70.

(23) Nr. 128 : CPG, 7384.

(24) Nr. 129 : CPG, 3768.

(25) Nr. 127 : CPG, 3235 ; *Homilia*, v, ed. C. DATEMA, in *Amphilochii Iconiensis Opera* (Corpus Christianorum Series Graeca, 3), Turnhout-Leuven, 1978, 133-136. Vgl. unten S. 307 f.

tag-Predigt, die dieser am 29. März 400 gehalten hat ⁽²⁶⁾. Vom Exegeten und Homileten Hesychios von Jerusalem aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ⁽²⁷⁾ finden sich im *Ottobonianus* zwei Predigten für das Gedächtnis der Auferweckung des Lazarus am Palmsamstag ⁽²⁸⁾; eine weitere Predigt, die im *Ottobonianus* und allen anderen Textzeugen, sieht man von einer jungen Jerusalemer Handschrift ab, dem Titus von Bostra zugeschrieben wird, diesem Autor des 4. Jahrhunderts aber nicht zugehören kann, hat M. Aubineau mit dem Titel „Hésychius de Jérusalem (Ps.-Titus de Bostra)“ ediert ⁽²⁹⁾, ohne sie aber in der Einleitung zu dieser Edition dem Hesychios zuzuschreiben ⁽³⁰⁾. Der *Ottobonianus* enthält ferner Homilien eines weiteren bedeutenden Predigers des 5. Jahrhunderts, des Basilios von Seleukia, bis mindestens 468 Bischof dieser Stadt in Isaurien ⁽³¹⁾. Es handelt sich um die Homilien auf *Mark.*, 10, 33 ⁽³²⁾, auf *Math.*, 26, 39 ⁽³³⁾ und auf *Joh.*, 11 ⁽³⁴⁾, ferner um eine Gründonnerstag-Predigt, die hier unter dem Namen des Basilios von Kaisareia steht ⁽³⁵⁾; in der handschriftlichen Überlieferung erscheint die letztgenannte Predigt auch unter den Pseudo-Chrysostomica und unter jenen Pseudo-Athanasiana, von denen wir im *Ottobonianus* vier Texte finden: eine weitere Predigt des Basilios von Seleukia zur Passion

(26) Nr. 115: CPG, 2617. M. RICHARD, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'Institution de l'Eucharistie*, in *RHE*, 33 (1937), 46-56, bes. 47-49, wo Ausschnitte aus Auberts Edition (PG, 77, 1016-1029) mit dem Text des *Ottobonianus* kollationiert wurden. Zum Datum der Predigt vgl. ebd., 53 f.; ferner vom selben Autor: *Les écrits de Théophile d'Alexandrie*, in *Le Muséon*, 52 (1939), 41.

(27) Zusammenfassend zur Biographie: M. AUBINEAU, *Les homélieles festales d'Hésychius de Jérusalem (Subsidia Hagiographica, 59)*, I, Bruxelles, 1978, S. XIII-XVII.

(28) Nr. 69; 70: CPG, 6575; 6576; zur Edition von M. Aubineau, a.a.O., I, 402-427; 448-462 vgl. unten S. 308-313.

(29) Nr. 86: CPG, 3580 (CPG, 6594 ist zu streichen); zur Edition von M. Aubineau, a.a.O., II, Bruxelles, 1980, 748-777, vgl. unten S. 313-316.

(30) A.a.O. (Anm. 29), II, 715, passim. Leider ist das Lemma des Textes auf S. 748 nicht mehr geändert worden.

(31) E. HONIGMANN, *Patristic Studies (Studi e Testi, 173)*, Roma, 1953, 174-184; M. AUBINEAU, *Homélieles Pascales (Sources Chrétiennes, 187)*, Paris, 1972, 169.

(32) Nr. 64: CPG, 6656, Homilie 31.

(33) Nr. 109: CPG, 6656, Homilie 32.

(34) Nr. 76: CPG, 6663. Die Edition von T. P. CAMELOT, *Une homélie inédite de Basile de Séleucie*, in *Mélanges A. M. Desrousseaux*, Paris, 1937, 35-48, war mir leider nicht zugänglich.

(35) Nr. 116: CPG, 6661.

Christi⁽³⁶⁾ und drei Texte, die wahrscheinlich in das 6. Jahrhundert zu datieren sind⁽³⁷⁾. Schließlich begegnen im *Ottobonianus* fünf Predigten des Leontios von Konstantinopel⁽³⁸⁾, der vermutlich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gelebt hat⁽³⁹⁾. Die Herausgeber derselben vermuten, daß der Kompilator der im *Ottobonianus* vorliegenden *Collectio* ein *Corpus* dieses Predigers benutzt hat ; sie denken dabei offenbar an ein Konstantinopolitanisches *Corpus*⁽⁴⁰⁾, auch wenn sie irrtümlicherweise den Ursprung der Handschrift in Süditalien suchen⁽⁴¹⁾.

2. ZWEI KONSTANTINOPOLITANISCHE VERWANDTE DES OTTOBONIANUS : EIN BEITRAG ZU EINIGEN KRITISCH EDIERTEN TEXTEN

Die zuletzt genannte Vermutung findet ihre Bestätigung in der Verwandtschaft der Textgestalt des *Ottobonianus* (O) mit jener von zwei Handschriften, deren Heimat offenbar die byzantinische Hauptstadt gewesen ist. Es handelt sich um den *Codex Oxoniensis Baroccianus* 199⁽⁴²⁾ (B), nach A. Ehrhard der zweite Band eines Halbjahrespanegyrikum vom Typ A aus dem 10. Jahrhundert⁽⁴³⁾, und um den *Codex Thessalonicensis τῶν Βλατάδων*, 6⁽⁴⁴⁾ (T), ein einbändiges Homiliar für das bewegliche Kirchenjahr aus dem 9. Jahrhundert⁽⁴⁵⁾, das in seinem Aufbau der liturgischen Ordnung vor dem Jahre 843 entspricht⁽⁴⁶⁾.

(36) Nr. 117 : CPG, 6662 (vgl. CPG, 2276).

(37) Nr. 78-80 : CPG, 2246 ; 2274 ; 2236 ; zur Edition von H. NORDBERG, *Anastasiana* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum, XXX.2), Helsinki, 1962, 1-19 (CPG, 2246). 42-45 (CPG, 2236) vgl. unten S. 303-307.

(38) Nr. 84 ; 91 ; 101 ; 110 ; 124 : CPG, 7893 ; 7894 ; 7892 ; 7895 ; 7889 ; zur Edition von C. DATEMA-P. ALLEN, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* (*Corpus Christianorum Series Graeca*, 17), Turnhout-Leuven, 1987, 85-101.191-202.211-219.229-237 ; vgl. unten S. 297, 300-303.

(39) Vgl. C. DATEMA-P. ALLEN, a.a.O., 37-38 ; 52.

(40) Ebd., 56.

(41) Vgl. dazu den Exkurs S. 000-000.

(42) Vgl. H. O. COXE, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars prima*, recensioem codicum Graecorum continens, Oxonii, 1853, 352-357.

(43) Vgl. A. EHRHARD, a.a.O. (Anm. 1), II, 98-102.

(44) S. EUSTRATIADES, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Μονῇ Βλατέων (Τσαούς-Μοναστηρί) ἀποκειμένων κωδίκων, ἐν Θεσσαλονίκη*, 1918, 16-17.

(45) A. EHRHARD, a.a.O. (Anm. 1), II, 242-248.

(46) Ebd., 247 f., ferner 244, Anm. zum ursprünglich leeren Folium 78.

Doch bevor ich anhand von kritischen Editionen diesen Tatbestand ausweise und deute, sei ein Hinweis auf den Aufbau der drei Handschriften erlaubt.

a. *Der Aufbau der Handschriften.*

Die drei Handschriften besitzen für jene Festtage, an denen sie sich vergleichen lassen⁽⁴⁷⁾, auffallende Gemeinsamkeiten im Aufbau, insbesondere wenn man auf die Predigten des Leontios von Konstantinopel und jene des Basilio von Seleukia achtet, die unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien stehen⁽⁴⁸⁾. Die folgende Tabelle will den Sachverhalt kurz veranschaulichen (vgl. S. 298 f.).

b. *Überlieferungsgeschichtliche Wertung kritisch edierter Texte aus diesen Handschriften.*

Schaut man auf jene Texte, die bisher in einer kritischen Edition vorhanden sind und damit eine stemmatische Einordnung ihrer Textzeugen zulä-

(47) Der *Baroccianus* beginnt die Predigten zum beweglichen Kirchenjahr mit dem Palmsonntag (Gedächtnis der Auferweckung des Lazarus). Der *Ottobonianus* enthält bis zum 5. Fastensonntag, beginnend mit dem letzten Vorfastensonntag neun Predigten; zu Nr. 60; 61; 65; vgl. Anm. 9; zu Nr. 63 und 66; vgl. Anm. 12; zu Nr. 68; Anm. 15; zu Nr. 64 vgl. Anm. 31. Bei Nr. 62 und 67 handelt es sich um die unter dem Namen des Johannes Chrysostomos tradierten Homilien CPG, 4539 und 4639. Die 31. Homilie des Basilio von Seleukia (Nr. 64) begegnet im *Kodex des Vlatadon-Klosters*, so wie er heute vorliegt, zwei Mal hintereinander, als 19. Homilie unter dem Namen des Basilio selbst (ff. 114^v-118^v, des. mut.) und als 22. Predigt der *Collectio* unter dem Namen des Johannes Chrysostomos (ff. 119-124). Daß hier die erste Übereinstimmung mit dem *Ottobonianus* (O) vorliegt, hängt mit der Unausgewogenheit von O zusammen; für den Sonntag *τῆς τυροφάγου* überliefert er nur (mehr) zwei Homilien und für die Zeit vom 1. bis zum 4. Fastensonntag eine einzige (CPG, 4539), von der A. Ehrhard annimmt, daß sie für den 3. dieser Sonntag gedacht war. Von Ostern bis Himmelfahrt besitzt O nur vier Predigten. Schließlich gehen der *Baroccianus* und *Thessalonicensis* für Pfingsten und Allerheiligen ihre eigenen Wege.

(48) T enthält CPG, 6662, 6657, 6658, 6659 (= Nr. 37, 45, 47, 50); die erstgenannte Predigt findet sich auch in O (Nr. 117) und in B (Nr. 23); B enthält außerdem die zweite und vierte (Nr. 35 und 49). Unter dem Namen des Basilio erscheinen in T: CPG, 6656_{9,29,35,31}; 6667; 6665 (= Nr. 13, 14, 17, 19, 30, 56); wiederholt unter dem Namen des Chrysostomos (vgl. Anm. 47): CPG, 6656₃₁ (= Nr. 22); an diese Predigt schließt sich mit dem Lemma *τοῦ αὐτοῦ*, CPG, 6656₂₄ an (= Nr. 23). Von diesen zuletzt genannten Texten findet sich nur die 31. Homilie der edierten «*Collectio*» in O (Nr. 64). Hinzukommen in O die oben erwähnten Predigten (vgl. Anm. 33-36).

sen, so sind es vor allem die Homilien des Leontios von Konstantinopel, in denen alle drei Handschriften übereinkommen, ferner drei Texte, die der *Ottobonianus* zugleich mit dem *Thessalonicensis* überliefert, und schließlich eine Predigt, die sowohl im *Ottobonianus* als auch in *Baroccianus* steht.

Hinzukommen einige Texte, die nicht im *Ottobonianus* oder die nur in ihm vorliegen; ein Blick in die entsprechenden Editionen scheint einiges für die Frage, von welchem Wert die in ihm tradierten Texte sind und wo wahrscheinlich ihr Modell beheimatet war, abzuwerfen. Da Texte ein und derselben Handschrift sehr verschiedener Herkunft sein können, sei hier vor naiven Schlußfolgerungen von vornherein gewarnt, auch wenn sich am Ende eine bestimmte Richtung bei den bisher kritisch edierten Texten abzeichnet.

aa. Die Predigten des Leontios von Konstantinopel.

Beginnt man mit jenen Texten, die in allen drei Handschriften, dem *Ottobonianus* (O), dem *Baroccianus* (B) und *Thessalonicensis* (T), vertreten sind und zugleich im *Codex Vindobonensis theol. Gr. 5* (V), der im Jahre 948 in Konstantinopel geschrieben wurde⁽⁴⁹⁾, dann zeigt sich, daß O, sieht man von Flüchtighkeitsfehlern ab, welche die Herausgeber als relative Unsorgfältigkeit kennzeichnen⁽⁵⁰⁾, zusammen mit B und T, d.h. nach Eliminierung der Sonderlesarten, jene Tradition darstellt, die dem Archetypus am nächsten kommt, oder vorsichtiger formuliert, das Modell von B, O und T eine Überlieferung darstellt, die dem *Vindobonensis* nicht unterlegen ist.

Bei der von den Herausgebern an zweiter Stelle edierten Palmsonntagspredigt (CPG, 7893), bei der Homilie über Job (CPG, 7892) und bei jener über Judas Verrat und Jobs Weib (CPG, 7895) wird der gemeinte Sachverhalt unmittelbar deutlich⁽⁵¹⁾. Im ersten Text zeigt sich die Treue aller *codices vetustissimi* (d.h. inklusiv des *Marcianus Gr. 573*) gegenüber ihrer Vorlage

(49) Vgl. H. HUNGER und O. KRESTEN, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Teil 3/1: *Codices theologici*, 1-100 (Museum. N.F. 4, 1), Wien, 1976, 9-12; A. Ehrhard, a.a.O. (Anm. 1), II, 278-280.

(50) C. DATEMA-P. ALLEN, a.a.O. (Anm. 38), 79; 206; 239 f.

(51) Vgl. die Stemmata: ebd., 83; 208; 227. Zu CPG, 7892 vgl. ferner ebd., 78 f.; zur stammatischen Einordnung des *Codex Hierosolymitanus Saba 373* (s. 16), der als einziger Textzeuge von dieser Predigt die Zeilen 78-130 überliefert (ebd., 81), sei angemerkt, daß er, sollte er wirklich recentissimus non deterrimus sein, dem Archetypus näher stehen müßte als die beiden genannten Hyparchetypen, sei es in der direkten Überlieferung, sei es auf Grund von Kontamination seitens eines überlegenen, doch verlorengegangenen Zeugen. Im Stemma kommt dies nicht zum Ausdruck.

	CPG (*)	O	B	T		CPG (*)	O	B	T
	6656 ₃₁	64 ^(b)		19 (22)	34	6662	117 ^(l)	23 ^(l)	37 ^(l)
1	6575	69		24		Karfreitag			
		Lazarus			35	4524	118		
2	6576	70			36	4604	119		36
	4870	71			37	5810	120	24	39 ^(m)
3	4681	72	8		38	4338	121		38 ^(m)
4	4322	73	9		39	⁽ⁿ⁾	122-125		
5	8177	74	7		40	4719	126	25	
6	^(c)	75-79				Karsamtag			
	ab 79 : Palmsonntag				41	(BHG 1156)		26 ^(o)	
7	2236	80		25	42	3235	127		40
8	4602	81	13		43	7384	128	27	41
9	? ^(d)	(82)			44	3768	129	28	
10	8178	(83)	10		45	3010 _{1,45}		29	
11	7657		11 ^(e)					30	
12	7893	84	12	26		Ostern			
13	4643		14 ^(f)		46	4605	130	31	
14	^(g)	85-87			47	4408		32	42
	ab 87 : Karwoche				48	5527		33 ^(p)	43 ^(p)
15	4415	88		28	49	4996		34	
16	4588	89	16	27	50	4673			44
17	4566			29	51	6657		35 ^(q)	45 ^(q)
18	4640	90			52	3174		36	46
	7894	91			53	3175		37	
19	8058	92	15		54	2082	131		
20	^(h)	93-95				Ostermontag			
	ab 94 : Kardienstag				55	6658		^(r)	47 ^(q)
21	6667	⁽ⁱ⁾		30		5832			48
	Karmittwoch					1. Sonntag nach Ostern			
22	4564 ₃	(100)			56	5058	132		
23	7892	101	17 ^(j)	31	57	8059		42	
24	4199		18			Myrophoren			
	3952	^(k)	19		58	5055			49
25	3234		20	32		Mitpfingsten			
26	4369	107			59	7888		43	
	Gründonnerstag					4630		(-) ^(r)	
27	4654	108		35		4201		44	
28	6656 ₃₂	109							

	CPG (*)	O	B	T		CPG (*)	O	B	T
29	7895	110	21	33	60	4342		45	53
30	5809	111					Himmelfahrt		
	4511	112							
31	4336,	113		34	61	4739		46	51
32	4216	114	22		62	4533		47	
33	2617	115			63	5528		48	52
	6661	116			64	6659		49 (*)	50 (*)
					65	4187	133		

(a) In dieser Spalte werden zugleich die Festtage vermerkt, an denen die Predigten nach Zeugnis der Handschriften gehalten wurden.

(b) Vgl. im Text Anm. 47 zum ersten gemeinsamen Text.

(c) CPG 4356 ; 6663 ; Leontios von Arabissos ; CPG 2246 ; 2274.

(d) Zum Inhalt der Blätter 80, 82, 83, 88, die A. Ehrhard nicht einordnen konnte, vgl. die Arbeiten von H. Nordberg und M. Aubineau. Im *Ottobonianus* ist die 82. Predigt vollständig verlorengegangen.

(e) CPG 7657 : PG 77, 1049-1072 ; 86, 2, 2913-2937. Im *Baroccianus* steht die Predigt unter dem Namen des Kyrill von Alexandrien.

(f) Im *Baroccianus* unter dem Namen des Johannes Chrysostomos (= CPG 4643).

(g) Nach des Joseph von Thessaloniki Predigt zum Palmsonntag (vgl. S. 293) folgen CPG 3580 (S. 294) und jene unter den Reden des Johannes Chrysostomos anlässlich der Unruhen in Antiochien, die oft selbständig in den liturgischen Handschriften erscheint und m.W. sehr oft in den Handschriften der genannten Homilien fehlt : CPG 4330₂₀.

(h) Unter dem Namen des Chrysostomos : CPG 4580, 4424₇₈, 4333₃.

(i) Im *Ottobonianus* fehlen heute die 96. bis 99. Predigt.

(j) Im *Baroccianus* ist diese Predigt für den Kardenstag vorgesehen.

(k) Im *Ottobonianus* fehlen heute die 102. bis 106. Predigt.

(l) Unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien.

(m) Im Kodex des Vlatadon-Klosters werden die 38. und 39. Homilie im Lemma mit *τῷ αὐτοῦ* eingeführt, wodurch eine Verbindung mit der 37. Homilie entsteht, die dem Athanasios von Alexandrien zugeschrieben wird. In den anderen Handschriften wird Johannes Chrysostomos als Autor genannt.

(n) CPG 4872 ; 5828 ; 7889 sowie die oben S. 293 genannte Predigt des Metropoliten Georg von Nikomedien.

(o) Unter dem Namen des Georg von Nikomedien.

(p) Unter den Namen des Johannes Chrysostomos.

(q) Unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien. Vgl. im Text Anm. 48.

(r) Im *Baroccianus* fehlen heute die 38. bis 41. Homilie.

(s) CPG 4630 ist im *Baroccianus* nicht nummeriert.

besonders deutlich in Z. 168 ; im Archetypus stand *ουκορμέαν*, wofür in der Edition zurecht ein *ούχ όρμιάν* konjiziert wird⁽⁵²⁾. Daß aber der *Ottobonianus* mit seinen unmittelbaren Verwandten auf eine andere Abschrift dieses Archetyps zurückgeht als der *Vindobonensis*, scheint mir nicht so gewiß, wie es die Edition mit ihrem Stemma nahelegt. Denn die Vorlage des *Vindobonensis* (und des *Marcianus*) kann auch das Modell für jenen Kodex sein, dessen Abschriften B, O und T sind⁽⁵³⁾. Dieses dreigliedrige Stemma erklärt unter anderem die Tatsache besser, daß V im Zitat von *Kol. 2, 14* das Perfekt *ήρκεν* in den Aorist *ήρεν*, die Lesart des *Ottobonianus*, verbessert. Gerade der Unterschied zur geläufigeren Lesart von *Kol. 2, 14* dürfte ein Hinweis sein, daß die letztgenannte Form in der unmittelbaren Vorlage von O und im Archetypus gestanden hat.

Ähnlich verhält es sich mit der Predigt über Job (CPG, 7892). Das Modell von B, O und T, von O nur bis Z. 192 bezeugt, kann mit jenem des *Vindobonensis* (V) und der übrigen Handschriften⁽⁵⁴⁾ identisch sein⁽⁵⁵⁾,

(52) Nachwirkung des Archetypus läßt sich vielleicht auch für *ίνα μη μέλλουσι* (BOTM) in Z. 159, für *ούκ* (MV) in Z. 209, für die Schreibweise von M und V in Z. 55-56 und 131 vermuten. M ist das Sigel für den *Marcianus gr. 573* (s. 9/10). Zur Begründung vgl. das im folgenden Gesagte.

(53) Vgl. a.a.O., 78 f. die genannten Varianten, zu denen Z. 156 *φαντασία* MV] *φαντάσει* BOT ; Z. 306 *άνήνεγκέ μοι* BOT] *άπήνεγκέ μοι* MV ; Z. 363 *έδακρυσεν*² MV] om. BOT, HI ; 388 *ήβούλοντο* MV] *έβούλοντο* BOT, H ; Z. 393 *άνιερέων* BOT] *άνιέρων* MV hinzuzufügen sind. Eindeutig zu beurteilen ist die Variante Z. 132 ; eine Korrektur von *συντόμως* mittel *divinatio* zu *συμφώνως* ist aber nicht ausgeschlossen, weshalb dieser Variante keine eindeutig bindende und trennende Kraft eignet. In Z. 1 ; 14 ; 223 ; 359, vermutlich auch in Z. 388 und 393 scheint mir entgegen der Edition die Lesart von M und V den Vorzug zu verdienen, vor allem aber in Z. 225 und Z. 269, wo *ήμίν άρτίως* bzw. *ίνα ... φορέση και ... έκριώση* für V keinen Vergleich zuläßt. Schließlich möchte ich vorschlagen, in Z. 340 mit einem Schreiberfehler im Archetypus zu rechnen und entweder M zu folgen oder m.E. besser *όδ <μ>ώδες* zu konjizieren.

(54) Sollte in Z. 58 im Archetypus *άλάλους* gestanden haben, dann wird man dem hier sinnwidrigen Wort *άλαλήτους* bindende Kraft für M, P und V nicht absprechen können, ohne aber der Variante zugleich trennende Kraft zusprechen zu können. M.a.W. der Archetypus kann hier korrupt gewesen sein. Analoges gilt für die folgende Lesarten, denen man jedoch selbst keine bindende Kraft zuschreiben kann : Z. 67 ; 91. Die Worte *μασθούς* und *μαστούς* in Z. 129 sind gleichwertig. Zu drei in Amn. 54 zu nennenden Varianten (Z. 13 ; 184 ; 222) ist hier schließlich anzumerken, daß ihnen, falls man sie nicht als Zusätze interpretieren will, keine bindende Kraft für M, P und V zukommt.

(55) Die Herausgeber unterscheiden a.a.O., 204, zwei Hyparchetypen. Doch eignet m.E. den genannten Varianten weder bindende noch trennende Kraft. Die

um so mehr als m.E. die Zusammengehörigkeit von V und M, dem *Mosquensis Bibl. Synodalis* 234 (VI. 217), einerseits und andererseits von P, dem *Parisinus gr.* 1175, und den beiden genannten Handschriften⁽⁵⁶⁾ nicht gesichert ist⁽⁵⁷⁾. M.a.W. die wahrscheinlichste Hypothese nach dem Prinzip *entia non sunt duplicanda sine ratione* lautet: Alle drei Handschriften hängen unmittelbar vom Archetypus ab⁽⁵⁸⁾. Eine bevorzugte Stellung kommt dabei auch dem *Vindobonensis* nicht zu⁽⁵⁹⁾. Vergleicht man nun die Zeugen B, O und T miteinander, dann zeigt sich bei dieser Predigt schon vom Lemma an eine oberflächliche Übereinstimmung von O mit T gegen B (und R, dem *Parisinus Gr.* 1554 A) mit M⁽⁶⁰⁾, ohne daß eine direkte Abhängigkeit oder ein lateraler Einfluß eindeutig bewiesen werden kann. Vor allem B zeichnet eine leichte redaktionelle Tendenz aus, so daß man Lesarten, in denen O und T übereinstimmen, hier mit noch höherer Wahrscheinlichkeit der gemeinsamen Vorlage zuschreiben kann⁽⁶¹⁾. Auf das Konto des Kopisten von O kommen hier im wesentlichen nur einige Flüchtigkeitsfehler⁽⁶²⁾.

Lesarten von V in Z. 1-2; 50 (vgl. 41, trotz 56-57); 203 (die Negation bezieht sich unmittelbar auf das Partizip, welches weder finalen noch konditionalen Sinn hat) verdienen den Vorzug. Bei Z. 13 scheint mir *συνεστῶτα* auf Grund dessen, daß *ὁ ἐξ ἐναντίας* ein geläufiger Ausdruck ist, nicht notwendig zu sein. Weitere interpolationen könnten auch in Z. 184 (*θᾶπτον*) und Z. 222 (*πολλοῦ*) vorliegen.

(56) Dieses Verhältnis vertreten die Herausgeber: vgl. a.a.O., 208, sowie die Begründung ebd., 204 f.

(57) Den drei allein M und V gemeinsamen Varianten Z. 9, 61 und 188, auf die sich die Herausgeber berufen, kommt keine bindende Kraft zu, ebensowenig der Lesart Z. 94. Für eine Verbindung aller drei Handschriften findet sich keine einzige Variante.

(58) Als Indiz für diese Hypothese sei auf folgende Varianten verwiesen: Z. 86 *ἐφόρῳσειν* (außer M); Z. 136 *φῶβον*; Z. 139 und 167. Zu Z. 41 vgl. Anm. 59. Schließlich dürfte auch die Übereinstimmung von B und V mit der das Sprachgefühl verletzenden Lesart *συμπαθείας* in Z. 56 auf Kosten des Archetypus gehen. Ein analoger Fall liegt in Z. 120 vor. – In Z. 52 hat der Archetypus die korrekte Form: Jobs Frau ist dessen argste und arglistige Feindin; der Teufel hat sie ihm als solche „erhalten“: *αὐτήν (ἐφύλαξεν) ... ὡς ἐπίβουλον*.

(59) Dies könnte man auf Grund der Lesart *ἔσθεσθαι* (scil. *αἰσθεσθε*) in Z. 41 vermuten, wenn man *αἰδεῖσθε* nicht dem „byzantinischen Archetypus“ vorbehalten will.

(60) Vgl. C. DATEMA-P. ALLEN, a.a.O., 206.

(61) Vgl. Z. 44 (mit P); 47 (*Τι* bzw. *τῆ* fehlt mit RV); 114; 133; 148 mit 150/151.

(62) Vgl. u.a. Z. 23; 31; 60; 69; 81; 82; 94; 97; 122, ferner die Homoioteleiota in Z. 78-79 und 156-157.

Wie steht es nun mit der Predigt auf Judas Verrat und Jobs Weib (CPG, 7895) ? Für die Herausgeber zeichnet sich auf Grund von drei Varianten das B, O und T gemeinsame Modell ab⁽⁶³⁾, wobei sicher die Doxologie mit der Variante $\tau\tilde{\omega}$ δὲ ἀγαθῶ θεῶ (Z. 215) Beachtung verdient, weil diese auch bei der vorhergehenden Predigt über Job, bezeugt durch B und T, begegnet⁽⁶⁴⁾. Auf Grund von fünf weiteren Varianten konstruieren die Herausgeber eine gemeinsame Vorlage für die bisher genannten Handschriften und den *Codex Atheniensis Bibl. Nationalis* 1027 (A), nämlich den Hyparchetypus ω^1 , wobei sie feststellen, der Text von A sei durch redaktionelle Eingriffe („deliberate changes introduced in the text“) gekennzeichnet⁽⁶⁵⁾. Keine der genannten Varianten hat bindenden Charakter, obwohl man gern Z. 75 für den ursprünglichen Text festhalten möchte. Bei Z. 120 muß man beachten, daß sich $\tau\tilde{\omega}\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\iota\pi\omicron\iota\varsigma$ von der Lesart von B, O und T, nämlich $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\lambda\omicron\iota\pi\tilde{\eta}\varsigma$, in der Aussprache nicht unterscheidet ; $\pi\epsilon\rho\iota\kappa\omicron\pi\tilde{\eta}\varsigma$ könnte also ein Zusatz, angeregt durch eine solche Schreibung, sein, und zwar von jener Handschrift, die als Hyparchetypus ω^2 zu rekonstruieren sei⁽⁶⁶⁾. Wie dem auch sei, wichtig ist m.E., daß sich der *Codex Vindobonensis theol. Gr.* 5 (V) zusammen mit dem *Vaticanus Gr.* 2079 (R), eine Handschrift in jener „runden alten Minuskel“ des 9. Jahrhunderts, die dem Nikolaos Studites zueigen ist⁽⁶⁷⁾, eindeutig abgrenzen läßt⁽⁶⁸⁾ und ansonsten jene Hypothese die wahrscheinlichste ist,

(63) A.a.O., 223. Hinzufügen lassen sich die Varianten in Z. 126 (mit P) ; 150 ; 214, denen allen keine bindende Kraft eignet.

(64) Vgl. ebd., Z. 238.

(65) A.a.O., 223. Es handelt sich um die Lesarten in Z. 75 ; 92 ; 98 (mit P) ; 120 und 139-140.

(66) Im Apparat werden als Lesarten für ω^2 genannt : Z. 44 ; 60 ; 66 ; 103 ; 126-127 ; 148 ; 166, ferner, doch mit A zusammengehend, Z. 16 und 161. In Z. 16 ist der Ausdruck $\acute{\omicron}$ δεξάμενος τούτο παραθήκην sprachlich vollständig ; somit ist $\acute{\omicron}\varsigma$ eher als Zusatz von B, O und T zu interpretieren. Alle anderen genannten Lesarten haben keine bindende Kraft : $\pi\rho\delta\delta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ sollte spontan (mittels divinatio) als Schreibfehler für $\pi\rho\delta\delta\sigma\iota\alpha\varsigma$ zu begreifen sein. Die Worte $\kappa\alpha\theta\tilde{\omega}\varsigma$ $\tilde{\eta}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ (Z. 66) sind im Zusammenhang *lectio difficilior*, dem ursprünglichen Text zugehörig ; daß sie leicht (und darum – „zufällig“ – öfter) wegen mangelnden Bezugs fortgelassen werden, muß nicht verwundern. Für die ungelenke Interpolation zum Thema „Jungfrau Maria“ (Z. 148) und den Zusatz in Z. 166 gilt Analoges ; als Glosse mußte so etwas auch nicht übernommen werden.

(67) Vgl. E. FOLLIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La Paléographie grecque et byzantine* (Colloques Internationaux du C.N.R.S., 559), Paris, 1977, 143.

(68) Sieht man von Lesarten wie jener in Z. 25 ab, die auf die gemeinsame Quelle verweisen, aber gegenüber jenen Handschriften, die einer solchen sprachli-

die unter Verzicht auf die Hyparchetypen ω^1 und ω^2 mit einem dreigliedrigen Stemma arbeitet : (1) BOT, (2) A, (3) RHV. Alle drei Zweige gehen auf dieselbe Konstantinopolitaner Tradition zurück⁽⁶⁹⁾.

Über des Leontios Karfreitagspredigt (CPG, 7889) läßt sich in diesem Zusammenhang nichts Neues sagen, sofern sie einzig vom *Ottobonianus* (O) und *Vindobonensis* (V) bezeugt wird. Analoges gilt für eine zweite Predigt über Job (CPG, 7894), wenn man ihre handschriftliche Überlieferung mit der oben untersuchten Homilie über Job (CPG, 7892) vergleicht.

bb. Die von H. Nordberg herausgegebenen pseudo-athanasianischen Predigten.

Von den von H. Nordberg edierten Pseudo-Athanasiana zeigen sowohl das Stemma der ersten Predigt (CPG, 2246)⁽⁷⁰⁾ als auch die Lesarten der vierten (CPG, 2236)⁽⁷¹⁾, daß die Überlieferung des *Ottobonianus* im Prinzip für die *constitutio textus* den Vorzug verdient. Da T für die letztgenannte Predigt dem Herausgeber nicht zur Verfügung stand⁽⁷²⁾, läßt sich hier die Relation zu einem O und T gemeinsamen Vorstadium der Überlieferung nicht bestimmen. Doch scheint es mir nicht unnützlich, das Verhältnis des *Ottobonianus* zu allen anderen Zeugen näherhin zu betrachten.

Meine Behauptung vom überlieferungsgeschichtlichen Wert des *Ottobonianus* erfährt bei der erstgenannten Predigt (CPG, 2246) durch den Herausgeber eine wichtige Einschränkung : Wenn der *Ottobonianus* eine Sonderlesart bietet und somit nicht zumindest mit einem der Variantenträger IV un V⁽⁷³⁾ oder mit dem *Codex Hierosolymitanus Saba I* bzw. mit dem *Codex Parisinus Gr. 1173* zusammengeht, kann er zwar im Prinzip noch die ursprüngliche Lesart des Archetypus wiedergeben, doch ist dies unwahr-

chen Ungeschicklichkeit nicht folgen, keine trennende Wirkung besitzen (Analoges gilt z.B. für Z. 58 *ὄνκ| οὐδ*), dann bleibt als echte Leitfossilie für die Rekonstruktion die Variante *Στόμωμα| Στόμα* in Z. 44 (RVK). Die offene Frage, scheint mir, lautet : Wie sicher ist es, daß der *Codex Andros 100* (H) im Stemma höher steht als V ?

(69) Vgl. auch Z. 5-6 und Z. 169.

(70) Vgl. a.a.O. (Anm. 37), 35*.

(71) Die sog. fünfte Homilie (a.a.O., 46-48) ist nichts anderes als f. 88^v des *Ottobonianus*, jenes Blatt, das zur Predigt CPG, 7893 gehört (vgl. Anm. 38), wie M. Aubineau herausfand ; vgl. ders., *Un Ps.-Athanase, In Lazarum (e Vat. Ottob. gr. 14)*, restitué à Léonce de Constantinople, in *The Journal of Theological Studies*, N.S. 25 (1974), 442-447.

(72) Vgl. a.a.O. (Anm. 36), 34*.

(73) Ebd., 35*.

scheinlich und bedarf im Einzelfall sehr guter Gründe. Die Voraussetzung für diese Beurteilung ist die These von H. Nordberg, der *Ottobonianus* stamme wie die genannte Jerusalemer und Pariser Handschrift von ein und derselben Vorlage ab⁽⁷⁴⁾. Eine genaue Prüfung der Varianten auf ihre bindende und trennende Kraft zeigt aber, wie vorsichtig man mit einer beeindruckend langen Liste von Gemeinsamkeiten umgehen muß⁽⁷⁵⁾. Scheidet man aus, was höchstwahrscheinlich ursprüngliche Lesart ist⁽⁷⁶⁾, bleiben drei Stellen, die auf den ersten Blick ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen den genannten Handschriften vermuten lassen: 11, 14; 13, 3-4 und 18, 14-15.

(74) Ebd., 11*.

(75) Dies ist vor allem beim Einsatz von Computer-Programmen zur Rekonstruktion von Stammbäumen zu beachten; der Computer ist nichts anderes als ein effizientes, Zeit sparendes Instrument in der Hand des Philologen. Vgl. dazu K.-H. UTHEMANN, *Ordinateur et stemmatologie. Une constellation contaminée dans une tradition grecque*, in *Distributions spatiales et temporelles, constellations des manuscrits. Études de variation linguistique offertes à Anthonij Dees*, Amsterdam-Philadelphia, 1988, 265-277; DERS., *Editionstechnik ohne „Trenn- und Bindefehler“? Zur Rekonstruktion von Stammbäumen mittels des Computerprogramms von A. Dees*, erscheint 1989 in JÖB.

(76) Da das Zitat im Titel, sieht man von *πορεύεσθε* (*Matth.*, 21, 2) und der Sonderlesart von O (*ὄνον καὶ*; vgl. *Matth.*, 21, 2) ab, dem Wortlaut von *Luk.*, 19, 30 entspricht und für die Predigt vor allem *Luk.*, 19, 33 eine Rolle spielt, liegt hier keine Variante vor, die die genannten Handschriften bindet. Bei Schriftzitatens, vor allem wenn sie bekannt und leicht zu „verbessern“ sind, wird man vom *textus receptus* abweichende Formen nur mit guten Gründen, als Fehler eines Kopisten kennzeichnen (vgl. 2, 4; 3, 9; 7, 12; 9, 5; 17, 5 – zwei Mal). Daß dennoch entgegen der Edition in 9, 4-5 die Reihenfolge (1) Ps. 77, 24, (2) Ps. 77, 25 vorzuziehen ist, wird deutlich, wenn die Textgestalt der Jerusalemer und Pariser Handschrift als eine vom *Ottobonianus* unabhängige Tradition aufgewiesen werden kann. In 6, 9; 8, 13 (*ἄγιοι* oder *ἄγγελοι*) und 18, 2 liegen keine Fehler vor, wohl aber Eingriffe des Variantenträgers III (a.a.O., 35*); bindende Kraft eignet der genannten Varianten auf keinen Fall, ebensowenig wie 3, 2; 8, 14 (*ἐνεκα* statt *ἐνεκεν*, auch wenn das folgende Wort mit einem Vokal beginnt); 9, 17; 10, 5; 14, 4 und 16, 6. Falls mit einer Entstehung des Textes im 6. Jahrhundert zu rechnen ist (vgl. M. AUBINEAU, a.a.O. [Anm. 71], 446), dann dürften die Form *ταχυνέτω* in 3, 12, *ποιούσιν* in 10, 6, das Perfekt statt Aorist in 15, 6 sowie das nicht klassische *ἀπό* in 8, 7 Varianten des ursprünglichen Textes sein. Bindende Kraft, aber im einem dem Herausgeber entgegengesetzten Sinn bindend, nämlich bindend für den Variantenträger III, findet sich bei der Dichotomie 13, 1 (trotz 13, 2 ist *ἄνοια* und nicht *ἀπόνοια* zu lesen) und bei der Variante 9, 12 *σωφροσύνη*. Ohne Schwierigkeit ist m.E. für das 6. Jahrhundert auch zu akzeptieren: *ὅταν ... πολιτεύεται καὶ ... στρατηγήσει καὶ ... βουλευθήται καὶ ... ἀρξῆ* (9, 11-13).

Wenn man im letztgenannten Fall die Struktur des gesamten Satzes ins Auge faßt, dann sollte man nicht die Lesart des Variantenträgers III⁽⁷⁷⁾, sondern *καὶ τοὺς πεπεδημένους λυτρώσας* erwarten, woran *λέγων* offenbar nicht gut anschließt. Hingegen eröffnet die Lesart *οὗτος οὖν καὶ τοὺς ἄλλους ἤγειρε* einen neuen Satz, der das *λέγων* gut aufgreift und auch das folgende *ἐλευρωθέντες οὖν κτλ.* zielstrebig vorbereitet⁽⁷⁸⁾.

In 13, 3 fehlt im Text der drei genannten Zeugen sicher ein Wort Jesu, in dem er den Unverstand der Juden tadelt, die allein am historischen, d.h. litteralen Verständnis der Schrift festhalten wollen. *Joh.*, 5, 39 paßt sicher in den Zusammenhang. Doch stand dieses Wort Jesu dort auch wirklich im Archetypus? Ohne *ἀλλ'* und *μὲν* schließen die drei Handschriften eigentlich gut an. Denn der Prediger legt Jesus die Behauptung in den Mund: „Die Juden verhungerten, weil sie nur auf den Buchstaben achteten“. Sicher ist dies kein Herrenwort, könnte aber – entgegen unserer Erwartung – der ursprüngliche Wortlaut gewesen sein, der dann zur Interpolation geradezu herausforderte. Darauf deutet m.E., daß dieser Satz, eingeführt mit jenem adversativen „aber“, sich nicht gerade flüssig an das Zitat aus *Joh.*, 5, 39 anschließt⁽⁷⁹⁾.

Besitzt nun zumindest die dritte Stelle „bindende und trennende Kraft“? Auf den ersten Blick, wie gesagt, gewiß. Die den drei Handschriften gemeinsame Lesart hat, so scheint es, etwas Unvollständiges an sich: *πάντες οὖν περὶ τοῦ πάλου ἔχουσι, καὶ πάντες κτλ.* (11, 13-14)⁽⁸⁰⁾, sofern man bei intransitivem Gebrauch von *ἔχειν* ein Adverb oder einen äquivalenten Ausdruck vermißt, ganz zu schweigen, falls sogar ein transitiver Gebrauch vorgelegen haben sollte. H. Nordberg und m.E. der Kopist des Variantenträgers III haben so empfunden, und doch gibt es genügend Parallelen für einen solchen intransitiven Gebrauch, so daß der Satz einfach heißt: „Alle stehen also um das Füllen herum“.

Da sich andere Argumente für eine direktes Abhängigkeitsverhältnis der drei Handschriften nicht anführen lassen, muß das Stemma entweder ein dreigliedriges werden oder, sollten sich die Vorlage der Jerusalemer und der

(77) A.a.O., 35*.

(78) Mit *τῆς κατεχούσης ἡμᾶς ἀμαρτίας τὰ δεσμὰ διαρρήξας* (Z. 14) war dies schon angekündigt; doch die edierte Lesart, die hierauf folgt, fällt hinter dieses „uns“ wieder zurück.

(79) Eine weitere Möglichkeit, die nicht ausgeschlossen ist, doch für unsere Frage, welche Tradition den Vorzug verdient, an dieser Stelle nichts Neues einbringt: Der Archetypus hatte hier einen Verlust erlitten.

(80) Der Variantenträger III gibt für *ἔχουσι καὶ* ein *κεχῆνασι* wieder.

Pariser Handschrift sowie der Variantenträger III vom gleichen Modell ableiten lassen, ein zweigliedriges; m.E. liegt der letztgenannte Fall vor⁽⁸¹⁾. Ohne aber auf diese Frage hier eingehen zu müssen, läßt sich zeigen, daß die Lesarten des *Ottobonianus* für die *constitutio textus* an Wert gewonnen haben. Sieht man von Flüchtigkeitsfehlern ab⁽⁸²⁾, dann gibt O einen Text wieder, der weitgehend⁽⁸³⁾ dem aus allen Handschriften zu rekonstruierenden gleichwertig⁽⁸⁴⁾ oder überlegen ist⁽⁸⁵⁾, auch wenn die ein oder andere Variante durchaus verschiedene Interpretationen zuläßt⁽⁸⁶⁾.

Die Situation der Überlieferung scheint in der vierten von H. Nordberg herausgegebenen Predigt (CPG, 2236) genau dieselbe zu sein. *Matth.*, 21, 2 wird im Archetypus mit dem selben Wortlaut wie in der zuvor besprochenen Homilie wiedergegeben: *Πορευθέντες ... εὐρήσητε κτλ.*⁽⁸⁷⁾. Der

(81) Vgl. jedoch auch 4, 3.

(82) Vgl. 1, 1 (*εἰς* statt *ἐκ*); 3, 13; 8, 6.11; 9, 9; 12, 10; 15, 1.6.10; 17, 8. Homoioteleia: 10, 15; 17, 3-4. Zu 12, 2-4 vgl. auch Anm. 83. Vgl. auch die Zusammenstellung von H. Nordberg, a.a.O., 19*, wo aber von Itazismen und aussagebedingten Schreibweisen abzusehen ist.

(83) In 12, 2-4 liegt in O eine größere Lücke vor, die aber, wie die Jerusalemer und Pariser Handschrift mit ihrer Lesart in Z. 4 nahelegen, als Homoioteleion begriffen werden kann. Auf das fragwürdige *ἄρον καὶ* im Titel (1, 2) wurde in Anm. 76 schon hingewiesen. Vgl. ferner 3, 14, wo man auf *αὐτήν* kaum verzichten kann. In 7, 11 dürfte *γὰρ* zum ursprünglichen Text gehören. In 12, 5-6 verdient die Textfolge in O weniger Vertrauen. In 14, 5 ist *ἡμῖν* notwendig. Vgl. auch 4, 3 (Anm. 81).

(84) Vgl. 3, 1-2; 5, 3 (in *Cant.*, 3 steht *μητρός*; dies spricht nicht dafür, daß hier *πατρός* als ursprüngliche Lesart ausgeschlossen werden kann). 8.11; 6, 2-3.5 (transp.); 7, 10 (*πάντες*); 8, 3.8 (*καὶ*); 14, 2.3.9; 15, 4. Lesarten von O, die eher den Vorzug verdienen: 7, 4; 15, 6; 16, 11; 18, 9.

(85) Vgl. 4, 1 (*Matth.*, 10, 39). 11.13; 5, 8-9 mit 7, 1-2 (*Matth.*, 21, 2 scheint im Archetypus die Formen *πορευθέντες* und *εὐρήσητε* tradiert zu haben; vgl. auch 14, 11-12); 6, 11; 7, 10-11; 8, 4.8; 10, 2; 11, 13 (Zitat). 15; 12, 15; 13, 1.10; 16, 6; 17, 1; 18, 10; 19, 2.

(86) So kann die Form *οὐρανία* in 7, 3 die ursprüngliche Lesart sein oder eine Korrektur, sollte im Archetypus *ἐπουρανία* gestanden haben, oder ein Flüchtigkeitsfehler (vgl. Anm. 82). Ob erstes wahrscheinlich ist, hängt von der Entscheidung ab, ob ein zwei- oder drei-gliedriges Stemma vorliegt. Sollte *χημάτων* in 4, 3 ein ausgleichender Zusatz in der Vorlage der Jerusalemer und Pariser Handschrift sein oder – als *omissio* – ein Flüchtigkeitsfehler, der zumindest zwei Mal in der Überlieferungsgeschichte aufgetreten ist? Analoge Fragen stellen sich für 2, 9 *καὶ*; 13, 2 und 15, 6 *ὁ*; 18, 6 *γὰρ*. Außer vielleicht in 4, 3 dürfte man hier nirgends, auch nicht in 13, 10-11; 15, 8; 16, 20 (*σου*) oder 17, 5 (*ἀφίενται*) dem *Hierosolymitanus* und *Parisinus* den Vorzug geben.

(87) Vgl. Anm. 85 sowie 42, 12.13. Zu *τὸν ὄνον* statt *τὴν ὄνον*: 44, 16.

Ottobonianus enthält einen Flüchtigkeitsfehler⁽⁸⁸⁾, und an der einzigen Stelle, an der der Herausgeber ihm nicht gefolgt ist⁽⁸⁹⁾, kann eine andere Interpunktion ihm einen guten Sinn abgewinnen⁽⁹⁰⁾.

cc. Des Amphilochios von Ikonion Karsamstagspredigt.

Der *Ottobonianus* (O) und *Thessalonicensis* (T), welche die Karsamstagspredigt des Amphilochios (CPG, 3235) überliefern, stimmen miteinander gegen die gesamte übrige direkte Bezeugung überein, wobei die sechs von C. Datema genannten Differenzen zwischen beiden Handschriften⁽⁹¹⁾ sowie die transpositio *ἑάσωμεν τέως* in Zeile 83 es im Prinzip nicht ausschließen, daß der *Ottobonianus* als jüngerer Kodex zumindest diesen Text unmittelbar aus dem *Thessalonicensis* abgeschrieben haben könnte, spricht nicht der gesamte Kontext gegen ein solches Verhältnis. Im allgemeinen verdient die Tradition von O und T bei der *constitutio textus* den Vorzug⁽⁹²⁾. Korruptelen sind hier selten⁽⁹³⁾. Berührungspunkte mit der italogriechischen Überlieferung sind nicht hinreichend deutlich, um die Vorgeschichte dieses Textes zu erschließen. Doch scheint es mir nicht abwegig, ohne die mit *divinatio* arbeitende Konjekturekritik eines Kopisten zu überfordern, in dem Modell von O und T den Ahnen aller übrigen Zeugen zu sehen.

Nicht unangebracht ist m.E. in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf die Überlieferungsgeschichte der Predigt des Amphilochios über die Sünderin und den Pharisäer (CPG, 3234); sie fehlt zwar im *Ottobonianus*, wird aber im *Baroccianus* und *Thessalonicensis* überliefert⁽⁹⁴⁾. Deren nahe Verwandtschaft zeigt sich im Stemma⁽⁹⁵⁾, und der Herausgeber spricht von einem

(88) 44, 3 : *προσταττόμενον* / *προττόμενον*.

(89) Vgl. 42, 10.

(90) "Οθεν ... *ἀναδέξασθαι*, ἀποστέλλει *φησὶν κτλ* (42, 10-14). In Homilien ist dieser Übergang, genauer : diese argumentative Struktur, nichts Auffallendes. Man vgl. die schon in Anm. 14 angekündigte Dissertation.

(91) Vgl. a.a.O. (Anm. 25), 128, Anm. 1.

(92) So muß es z.B. in Z. 8 *Τουδαῖοι τε καὶ Ἕλληνες* heißen, in Z. 9 *ἑαυτῶν*, in Z. 18 *μέσης*, in Z. 26 *ἦσθετο*, in Z. 49 *ἐργαζομένοις*, in Z. 51 *ἀνεῖλες*. In Z. 75 bleibt es unentscheidbar, ob *Δεῦρο* oder *Δεῦρο ἔξω* die ursprüngliche Lesart ist. Dagegen muß es in Z. 78 *ἐγερθήσεται* heißen. In Z. 43-44 scheint die Frage nicht mit *πλείω*, sondern mit *ἀπωναμένοις* (!) zu enden, was aber vermuten läßt, daß vor *οὐδὲν* ein *τοῖς* zu konjizieren ist. In Z. 56 verdient das vom Wortlaut von *Joh.*, 2, 19 abweichende *ἐγείρω* den Vorzug; es scheint auch die Lesart des Archetypus gewesen zu sein. In Z. 62 spricht m.E. nichts gegen *σαυτόν* (Unzialverlesung).

(93) Vgl. Z. 12; 15; 48; 74.

(94) Vgl. a.a.O., 98.

(95) Vgl. a.a.O., 105.

„sehr reinen Text“, den sie tradieren, und nennt nur vier eigene Varianten⁽⁹⁶⁾; m.a.W. es handelt sich um hervorragende Zeugen des Hyparchetypus ω^1 ⁽⁹⁷⁾. Ob die Textform des *Parisinus Gr. 520* (D), eines italogriechischen Kodex, tatsächlich auf die B und T gemeinsame Vorlage zurückgeht oder mit dieser über ein in Stemma höher stehendes gemeinsames Modell verwandt ist, läßt sich kaum beweisen⁽⁹⁸⁾.

dd. Die im *Ottobonianus* bezeugten Predigten des Hesychios von Jerusalem.

Die beiden Homilien des Hesychios von Jerusalem, die sich im *Ottobonianus* finden, hat M. Aubineau herausgegeben⁽⁹⁹⁾. Zur ersten (CPG, 6575), die eine reiche handschriftliche Überlieferung kennt, bemerkt er, er habe darauf verzichten müssen, ein Stemma, genauer „un stemma rigoureux“, zu rekonstruieren. Denn diese liturgischen Texte enthalten zuviel Kontaminationen, deren „Reise“ von einer Sammlung zur anderen man nicht mehr aufzuspüren vermag⁽¹⁰⁰⁾. Im Prinzip ließen sich zwei Familien unterschieden (ABEGMV und DHKNRT), wobei T der *Kodex 6 des Vlatadonklosters* ist. Von diesen hebt er vier „manuscripts intermédiaires“ ab (CFOP), wobei O auch bei ihm das Sigel für den *Ottobonianus Gr. 14* ist. Die Kopisten dieser Handschriften „begnügten sich nicht damit, eine Homilie abzuschreiben; sie verbesserten (vielmehr) den Text, indem sie andere Lesarten einbrachten, die sie aus anderen Predigtsammlungen ihres Scriptoriums herausklaubten“⁽¹⁰¹⁾. M.a.W. diese Handschriften sind kontaminiert, darum „intermédiaires“ genannt: Sie stehen „zwischen beiden Familien“. Der Herausgeber will hier also einen wesentlichen Unterschied zwischen dem *Thessalonicensis* (T) und dem *Ottobonianus* (O) festgestellt haben. Eine Überprüfung des kritischen Apparats ergibt jedoch (unter der Voraussetzung,

(96) Z. 109 auch in MNQ und Z. 414-415 auch in QO, beide gewiß ohne jede bindende Kraft; Z. 409 und Z. 423 auch in VX.

(97) A.a.O., 96. Hinzuzufügen sind Varianten in Z. 147; 181; 307.

(98) Bindende und trennende Kraft eignet den gemeinsamen Varianten nicht (Z. 65; 72, 111 – Zitat; 144; 214; 223 – vgl. A); bindend könnte Z. 247 sein. In Z. 391, 392 und 394 stimmt D nicht mit B und T überein. Sinnwidrige Varianten wie Z. 19 $\kappa\alpha\iota$ vor $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ könnten auf den Archetypus zurückgehen; sie haben auf jeden Fall keine trennende Kraft, um Gruppen zu konstruieren. Wie steht es mit den Gemeinsamkeiten von D mit dem *Marcianus gr. II, 46*, wie mit jenen, in denen D mit dem *Parisinus gr. 1476* (a. 890) übereinkommt?

(99) Vgl. a.a.O. (Anm. 27), I, 402-427; 448-462.

(100) A.a.O., 398.

(101) Ebd., 399.

daß er vollständig ist) ⁽¹⁰²⁾, daß M. Aubineaus Darlegung den Gegebenheiten nicht entspricht. Was er die Familie DHKNRT nennt, ist nicht anderes als eine Gruppe Handschriften, die mit dem Thessalonicher Kodex (T) ⁽¹⁰³⁾ auf eine einzige Vorlage zurückgeht, von der sich auch der *Ottobonianus* (O) sicher herleitet: Eindeutig heben sich DNR ab; wobei der *Marcianus Gr. II*, 46 (D) durchaus die Vorlage für den *Oxoniensis Holkham Gr. 30* (N) und den *Atheniensis Bibl. Nationalis 282* (R) gewesen sein könnte ⁽¹⁰⁴⁾. Für die Handschrift 2634 der eben genannten Athener Bibliothek (K) und den *Vindobonensis hist. Gr. 62* (H) ist D oder, wenn man will, das Modell von DNR, kein intermediärer Kodex. Ihr Ahne ist wahrscheinlich auch nicht T selbst ⁽¹⁰⁵⁾, sondern eine Konstantinopler Handschrift, auf die auch O zurückgeht ⁽¹⁰⁶⁾. Die italogriechischen Zeugen A, B und V dürften drei

(102) Gegenteiliges wird nicht gesagt, und unter den gegebenen Umständen, daß auf ein Stemma verzichtet wird (die *constitutio textus* somit jeweils von Variante zu Variante subjektiver Entscheidung, dem sog. Sprachgefühl, überlassen bleibt), ist die Forderung der Vollständigkeit des Apparats unabdingbar.

(103) „Mit dem Thessalonicher Kodex“, d.h. nicht unmittelbar abhängig von diesem: H und K stehen ihm am nächsten, ohne Abschriften zu sein. – Einen Hinweis verdient die Lesart von DHKNRT in 13, 8: *ὁ ἀθλις* statt *ὁ λυθεις*, wo C keinen Vergleich zuläßt. Sie läßt sich als Lesefehler in einer Unzialhandschrift interpretieren, dürfte somit spätestens beim Translitterationsvorgang in den Text Eingang gefunden haben. Vgl. auch in Anm. 92 die Variante Z. 62.

(104) Man vgl. die Sonderlesarten von D: 2, 5 (mit H); 3, 4 (mit C). Die Gemeinsamkeiten mit N (3, 2; 5, 9; 13, 14, ferner Stellen wie 4, 14; 12, 3; 14, 6.12-13) sind nicht derart, daß man sie nur durch eine gemeinsame Vorlage beider Handschriften erklären kann.

(105) Trotz H und K mit T gemeinsamen Lesarten wie z.B. 2, 16; 3, 15; 5, 15 oder 8, 2 wird man weder eine direkte Abhängigkeit von T noch eine allen drei Handschriften gemeinsame Vorlage voraussetzen dürfen. Denn allzu oft finden sich die ihnen gemeinsamen Varianten auch in O (z.B. 7, 12; 13, 9), F und O (z.B. 3, 11; 7, 3.4; mit N: 3, 12), in C, F und O (z.B. 7, 1), in C und O (z.B. 9, 9; mit B: 11, 4-5), in F (z.B. 2, 15; 5, 10) usw. H und T zeigen auffälligere Gemeinsamkeiten (1, 7.12; 2, 8; 5, 9.15; 6, 12; 12, 5-6) als K und T bzw. H und K. Ob K auf einen Kodex zurückweist, der zugleich Ahne von DNR ist und doch nicht unmittelbar aus dem „Konstantinopler Modell“ (T und O) stammt, bedarf noch einer Prüfung (vgl. 2, 13; 5, 12; 8, 9; 9, 15; 10, 11.12; 12, 9; 13, 5.6).

(106) Für alle Handschriften DHKNRT lassen sich nur wenige Varianten nennen, die nur diesen und keinem anderen Kodex gemeinsam sind (z.B. 1, 1; 2, 5.11.14.16-17; 7, 5; 13, 8 – vgl. unten; 14, 14; ohne H: 5, 7; ohne K: 1, 11; 3, 11). Oft finden sich diese Lesarten in O (z.B. 5, 16; 6, 8.9.15; 8, 3; 11, 8; 12, 4), meist zugleich in einer anderen Handschrift, die auf das „Konstantinopler Modell“ zurückgeht (z.B. mit O und F: 5, 1.10; 61, 2; 7, 10-11; 10, 14; 11, 10; 13, 14; 14, 9; ferner mit O und F sowie C, was den Übergang zur italogriechischen

Abschriften ein und derselben Vorlage sein ⁽¹⁰⁷⁾, die mit einem Verwandten, der Handschrift B. a. XIV aus Grottaferrata (G), einerseits Lesarten mit athonitischer Überlieferung, dem *Codex Mosquensis Bibl. Synodalis* 234 (VI. 217 ; Sigel : M), gemein hat ⁽¹⁰⁸⁾, andererseits durch bestimmte Varianten mit einem italogriechischen Jahrespanegyrikum, dem *Vaticanus Gr.* 1633 ⁽¹⁰⁹⁾ (C), „verbunden ist“ ⁽¹¹⁰⁾. Der zuletzt genannte Kodex ist wahrscheinlich das Bindeglied zum Konstantinopolitanen Modell des *Ottobonianus* (O) und *Thessalonicensis* (T) ⁽¹¹¹⁾. Zu untersuchen wäre, ob der *Vaticanus gr.* 1587 (F), der im Jahre 1389 geschrieben wurde, mit einem Ahnen von C verwandt ist ; m.E. ist dies nicht der Fall, wie Varianten ABCGMV (z.B. 2, 13 ἀνθρώπων anstatt νεκρῶν) zeigen. Lassen sich die Beziehungen von C, G und M zueinander und zur Vorlage von A, B und V näherhin bestimmen ? Ein Blick in eine Unzialhandschrift des 9. Jahrhunderts, bei der diskutiert wird, ob sie aus Konstantinopel oder aus Süditalien stammt, könnte weiterhelfen. Es handelt sich um den *Codex Scorialensis* Φ.III.20 (E), bei dem leider der Beginn der Predigt verlorengegangen ist.

Diese Handschrift fungiert in der Ausgabe von M. Aubineau als *vetustissimus, ergo optimus*, was angesichts eines fehlenden Stemmas nicht verwundert. Nur bei 35 Varianten folgt er E nicht ; davon sind vier einzig in E vertreten ⁽¹¹²⁾. Geht man diese Varianten durch, dann fällt die Nähe von E zu C und G auf, bis hin zu einem wiederholten sinnlosen Schreibfehler ⁽¹¹³⁾,

Gruppe zu markieren scheint : 10, 4, 11, 11.17 ; 12, 4 ; 13, 1.2 ; 14, 7.7-8). Wo DNR bzw. auch K von T abweichen, können sie mit O übereinstimmen (vgl. 12, 6.9 ; ferner 6, 4).

(107) Zu ABV vgl. z.B. 1, 7 ; 3, 20 ; 4, 4 ; 5, 2.18 ; 6, 3 ; 8, 8 ; 10, 5.8 ; 11, 18 ; 13, 3.12. Zu AB vgl. 2, 10 ; 4, 4.12 ; 5, 17.19 ; 7, 10.13 ; 9, 4.14 ; 10, 1.6. Zu BV vgl. z.B. 1, 11 ; 3, 10 ; 6, 7 ; 7, 11 ; 9, 2.15 ; 12, 7 ; 13, 6 ; 14, 5. Zu AV vgl. 3, 15.19 ; 12, 4.

(108) Vgl. z.B. 3, 10 ; 7, 1 ; 9, 2.5 ; 10, 5 ; 12, 7 ; 14, 4.5.13-14.

(109) Vgl. A. Ehrhard, a.a.O. (Anm. 1), II, 131-142.

(110) Vgl. z.B. 1, 4 ; 2, 7.13 ; 3, 3.6.7 ; 4, 9 ; 6, 4 ; 9, 9 ; 11, 6.16 ; 12, 4 ; 14, 9-10.

(111) Vgl. die in Anm. 106 genannten Varianten, ferner die Gemeinsamkeiten von C und O : 1, 3-4 ; 4, 11 ; 8, 5 ; 9, 4. Mit diesen Varianten dürfte es zusammenhängen, daß M. Aubineau C zu den „manuscrits intermédiaires“ zählt. Es scheint unentscheidbar zu sein, ob C auf das O und T gemeinsame Modell, den „byzantinischen Archetypus“, unmittelbar zurückgeht. Zum Zusammenhang mit einer Unzialhandschrift des 9. Jahrhunderts (E) vgl. das Folgende.

(112) 7, 9-10 ; 8, 12 ; 11, 4 ; 13, 3.

(113) Vgl. ἐρέβεται statt ἐρέγγεται in 8, 4 (CE) und 9, 6 (CEG) ; ferner vgl. 5, 17, wo die Lesart von CEG wahrscheinlich abhängig ist von O (mit F und ABV)

wenn auch im allgemeinen E keine ausschließliche Bindung an eine dieser Handschriften zeigt. In 7, 1 z.B. fehlt in C, E und G mit A, B, M und V das Prädikat *ἠπειλή* ⁽¹¹⁴⁾. Letzteres ist aber nicht im strengen Sinn notwendig, wenn der Satz bis 7, 3 *ἔχων* als Einheit begriffen wird. Gegenüber O, T (mit H und K) sowie F haben andererseits die zuvor genannten (mit dem von der italogriechischen Tradition lateral beeinflussten DNR) hier eine Überschuß, nämlich *τῷ θανάτῳ*, und eine auffallende lectio varians: *ἄνεσιν μὴ ἔχων* statt *καὶ χαλεπὸν ἐσχετλίαζεν*; der Überschuß und diese lectio varians erhielten vom Herausgeber den Vorzug. Insofern ist der edierte Text wie an zahlreichen anderen Stellen ein Mischtext aus zwei Traditionen ⁽¹¹⁵⁾. Entscheidend ist hier die Beurteilung von E und von mit E zusammengehenden Handschriften. Handelt es sich hierbei um laterale Überlieferung zum „Konstantinopler Text“ (O, T, ferner H und K sowie die Primärvorlage von DNR, schließlich F) oder nicht?

Gelegentlich kommt E mit Lesarten von O und T ⁽¹¹⁶⁾ bzw. F ⁽¹¹⁷⁾ überein; doch kann man hier die Möglichkeit des Zufalls nicht deutlich von der Hand weisen. Andererseits: Einzig die Variante von *Ἰουδαίων* statt *ἰδιωτῶν* in 10, 5 bindet E an die italogriechische Gruppe. Da C hier eine lacuna besitzt, wird die genauere Zuordnung unbestimmt bleiben ⁽¹¹⁸⁾,

und die Variante von M verständlich macht, und 6, 4 (CEG mit F und ABM), wo ferner *τὸν Λάζαρον* zum Verständnis nicht notwendig ist; es könnte eine Interpolation von CEG mit ABV sein. Vgl. auch 14, 4 – Zufällige Übereinkünfte von E mit anderen Handschriften scheinen nur in 5, 5 und 12, 1 vorzuliegen, wobei es an der zuletzt genannten Stelle eine Frage der Interpretation ist, ob nicht doch die Lesart von E und O den Vorzug verdient.

(114) Ähnlich ist die Situation in 11, 4-5.

(115) Beide Fassungen setzen, um bei der zitierten Stelle zu bleiben, ein *δριμύ* (7, 3) voraus; das *καὶ χαλεπὸν* bringt, obwohl ich für einen adverbialen Gebrauch desselben im Unterschied zum Vorgenannten *δριμύ* einen Beleg beizubringen vermag, m.E. keine echte Schwierigkeit; die äußere Form *δριμύ* könnte zu einer Anpassung eines ursprünglichen *χαλεπῶς* geführt haben.

(116) In 7, 8 *Ὁ Δαυιδ δὲ*, wo man eher *Ὁ δὲ Δ.* erwartet (vgl. jedoch 12, 7), im Zitat von Ps., 18, 3 in 8, 4-5 und 9, 10 (mit 9, 11), von Ps., 18, 5 in 8, 7, wobei man klären sollte, ob in dieser Frage (!) *αὐτῶν* nicht nur hier, sondern auch in 8, 8 überflüssig ist. Ferner vgl. 9, 6 (T).

(117) Vgl. 8, 12; 9, 1; 13, 15. An diesen Stellen fällt die gleicherweise gegebene Übereinstimmung mit G auf.

(118) In 7, 7 besitzt E mit C im Gegensatz zu den anderen Zeugen dieser Gruppe, ausgenommen V, dessen sonstige Kontakte mit lateraler Überlieferung man prüfen sollte, den vollständigen Text (ebenso O und T mit DNR und H sowie F), sieht man von *ἐνθάδε* ab. Der Verlust scheint nicht durch ein Homoioteleion

obwohl einiges dafür spricht, daß E mehr bei G als bei C steht ⁽¹¹⁹⁾; doch eignet diesen letztgenannten Varianten keine bindende Kraft.

Wenn wir nun auf die oben gestellte Frage nach der inneren Struktur von M. Aubineau's „erster Familie“ zurückkommen, so scheint sich als Hyparchetypus ein Modell, d.h. eine rekonstruierte Vorlage, herauszukristallisieren, die in einer Reihe von Lesarten mit der Textform des *Ottobonianus* (O) zusammenkommt. Ob die von O abweichenden Lesarten dieses Modells dem Ursprung näher stehen als O (und T), ob bestimmte Veränderungen in der italogriechischen Überlieferung auf lateraler Tradition beruhen, die auf Kenntnis eines ursprünglicheren Textes als des „Konstantinopler“ (O, T mit HK, F) verweisen, ist die eigentliche Frage, die ansteht. Doch m.E. scheint in der italogriechischen Überlieferung keine eigene, auf den Ursprung zurückreichende Textform neben dem „Konstantinopler Text“ vorzuliegen. Dies impliziert selbstverständlich erhebliche Änderungen in der Edition ⁽¹²⁰⁾. Um es kurz zu sagen: Der auch in der Sicht von M. Aubineau an einigen Stelle korrupte Archetypus ⁽¹²¹⁾ ist vor allem aus einem Variantenträger Konstantinopler Herkunft (rekonstruiert aus O und T mit H und K, unter Berücksichtigung von DNR) sowie aus einem mit diesem verwandten Variantenträger, der als Modell der italogriechischen Überlieferung Geschichte machte, zu erschließen; dabei kommt F kein besonderes Gewicht zu; der Wert seiner Lesarten erschöpft sich in der Rekonstruktion der Konstantinopler Vorlage von O und T.

Die zweite Predigt des Hesychios von Jerusalem auf Lazarus (CPG, 6576) wird außer im *Ottobonianus* noch in zwei andren Prachthandschriften überliefert, in dem *Parisinus Gr. 766* (P), einem Jahrespanegyrikum aus dem 9. Jahrhundert ⁽¹²²⁾, dessen Heimat die Halbinsel Krim ist, und in dem *Kodex 185 des Trinity College in Dublin* (D), einer Jahressammlung aus dem 11. Jahrhundert ⁽¹²³⁾, die vermutlich in Konstantinopel geschrieben wurde. Einen Teil von dieser Predigt (2, 4-7, 5) liest man im *Vindobonensis theol.*

zustandegekommen zu sein. Denn in G und M liest man offenbar laut Apparat: τὸν κρατήρα τῆς φθορᾶς ἐμέθυσσα τῆς φθορᾶς.

(119) Vgl. bes. 8, 9-10; ferner 7, 6; 9, 5; 12, 4.6.7; 13, 3; 14, 7.13 (zwei Mal).

(120) Z.B. in 3, 15: καὶ μαθὼν ὃν πωλεῖ τῷ συμφώνῳ προστίθῃσιν; 7, 12: Εἰ μὴ ἀθρόως καταβαίνεις; 11, 3 πεπίλητο; 12, 7: Ὁ κύριος δὲ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Im Archetypus hieß es in 4, 6 gewiß ἐπ' ἐλπίδι; ἐπ' ἀγάπῃ und in 12, 6 ἠψφραϊνεν.

(121) Vgl. u.a. 7, 7; 9, 3; 14, 5, ferner 11, 6.

(122) A. EHRHARD, a.a.O. (Anm. 1), II, 72-76.

(123) Ebd., I, 163-168.

Gr. 5 (V), im Jahre 948 geschrieben, unter dem Namen des Johannes Chrysostomos (¹²⁴). P und D sind eng verwandt mit O, wobei P und O sich näher stehen (¹²⁵). Die Textform von V scheint eher auf einen Ahnen von D als auf P bzw. einen Ahnen von O zurückzugehen.

ee. Des Johannes von Damaskos Predigt auf den verdorrten Feigenbaum.

Diese Predigt des Damaskeners (CPG, 8058) überliefert auch der *Barroccianus* (B). Da sich die Rekonstruktion des Stammbaumes durch den Herausgeber, B. Kotter, mit dem bisher konstatierten Befund deckt (¹²⁶), erübrigt es sich hier, ausführlicher auf diesen Text einzugehen. O und B sind hervorragende Zeugen, die sich an einigen Stellen mit einem vom Athos kommende Kodex, dem *Mosquensis Bibl. Synodalis* 129, berühren, während der *Parisinus* Gr. 1476, geschrieben im Jahre 890, eine etwas abweichende Fassung des Textes überliefert.

3. ZWEI WEITERE KRITISCH EDIERTE TEXTE DES OTTOBONIANUS

Im Vorhergehenden wurden zwei neuerdings edierte Texte, die nicht im *Barroccianus* und *Thessalonicensis*, sondern nur im *Ottobonianus* überliefert sind, bei passender Gelegenheit kurz miterwähnt (¹²⁷). Es scheint aber nicht abwegig, bei der Frage nach Ort und Wert des *Ottobonianus* Gr. 14 in der Überlieferungsgeschichte seiner Texte noch zwei weitere Predigten einzubeziehen, die nun in einer kritischen Edition vorliegen, auch wenn sie für die Rekonstruktion einer Vorlage von B, O und T nichts beizusteuern haben.

a. *Pseudo-Titus von Bostra*.

M. Aubineau unterscheidet in seiner Edition der unter dem Namen des Titus von Bostra laufenden Palmsonntagspredigt (CPG, 3580) zwei Familien

(124) Vgl. M. AUBINEAU, a.a.O. (Anm. 27), I, 442-445. Zum *Vindobonensis* vgl. Anm. 49.

(125) Vgl. bes. 1, 2 ; P und O : vgl. 3, 9 ; 6, 1-2.6.7. In 4, 10 sollte man in der Edition nicht O im Gegensatz zu allen anderen Zeugen folgen.

(126) Vgl. B. Kotter, a.a.O. (Anm. 19), 96 ; 101 f.

(127) Dies gilt für CPG, 2246 (S. 303) und CPG, 6576 (S. 308), für CPG, 2236 nur insofern, als die Edition von T keinen Gebrauch machen konnte (S. 303, Anm. 72). Für CPG, 7889 und 7894 wurde auf eine ausführliche Darstellung oben S. 303 verzichtet, weil sich der Befund mit jenem der anderen Predigten von Leontios deckt. Von CPG, 5828 (vgl. Anm. 10) konnte hier abgesehen werden, da die Edition sich neben O einzig auf eine Handschrift des 12. Jahrhunderts, den *Codex Hierosolymitanus Saba* 60, stützt.

(AP und DHKMOV), verzichtet aber für die zweite Gruppe von Zeugen auf eine Rekonstruktion des Stammbaumes ; ganz im Sinn der Devise von Paul Maas : „Gegen Kontamination ist kein Kraut gewachsen“⁽¹²⁸⁾, spricht er vom „jeu inextricable des contaminations“⁽¹²⁹⁾.

Das Problem von diesem unentwirrbaren Spiel lateraler Einflüsse ergibt sich daraus, daß M. Aubineau von einer „evidenten Verwandtschaft“ des *Ottobonianus* mit einer süditalienischen Jahressammlung vom Typ A, dem *Vaticanus Gr.* 1641 (V), ausgeht⁽¹³⁰⁾, ohne zu sehen, daß alle „gemeinsamen Varianten“ an sich nichts für einen direkten Überlieferungszusammenhang beweisen. Wo aber keine „Leitfossilie“ vorhanden ist, befinden wir uns prinzipiell im Reiche des Zufalls. Homoioteleiota z.B. sind nur äußerlich „points communs“⁽¹³¹⁾. Und die genannten drei Form- und Wortvarianten⁽¹³²⁾ beweisen ebensowenig wie drei weitere Lesarten, die man der Vollständigkeit halber hinzufügen kann⁽¹³³⁾.

Gesichert scheint mir die überlieferungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit zweier italogriechischer Jahrespanegyriken, des *Vaticanus Gr.* 2048 (K) und des *Ambrosianus Gr.* 353 (F 99 sup. ; Sigel : M). Daß in 11, 11 absolut sinnwidrig nach „Abraham und Isaak“ ein *καὶ Ἰσαάκ* sowohl in K und M als auch in O und in V hinzugefügt wird, verdient der Beachtung ; doch beweist dies nicht „des liens évidents“ zwischen den genannten Zeugen⁽¹³⁴⁾, womit den folgenden Überlegungen von M. Aubineau die Grundlage fehlt.

Ferner dürfte als gesichert gelten, daß A und P auf ein gemeinsames Modell zurückgehen⁽¹³⁵⁾, das wahrscheinlich nicht mit dem Archetypus der

(128) Textkritik, Leipzig, ³1957, und zwar im Unterschied zur zweiten Auflage 1950, wo es hieß : „Gegen Kontamination ist noch kein Kraut gewachsen“.

(129) A.a.O. (Anm. 29), II, 744. Kontamination ist nicht zu behaupten, sondern zu beweisen.

(130) Ebd., 743 f.

(131) Ebd., 743. Neben 3, 18-19 und 11, 21 hätte M. Aubineau noch 11, 12 nennen können.

(132) Vgl. 1, 20 ; 4, 5 ; 10, 9.

(133) Vgl. 1, 16 ; 2, 23 ; 12, 2.

(134) Bei einer so geläufigen Formel muß man mit der Macht der Gewohnheit rechnen, also mit Zufall in der Überlieferungsgeschichte. A.a.O. erwähnt M. Aubineau noch zwei „gemeinsame Lücken“ (2, 10 ; 5, 16) und fügt ein „etc.“ hinzu, das ich im Apparat nicht zu verifizieren wußte. Zu 2, 10 beachte man auch 2, 6 und 2, 14.

(135) Dies zeigen die Varianten 2, 7 ; 4, 4 ; 6, 2-3 ; 10, 4 und 10, 12. Sekundär in den Text eingedrungen dürften die Lesarten 1, 12 ; 5, 11 ; 6, 12 und 12, 11 sein, weniger gewiß ist dies bei 5, 2, insbesondere dann, wenn es in der Vorlage *καὶ ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ ἄρχοντος κτλ.* hieß, ferner bei 5, 7 (trotz 5, 5) ; 9, 33 und 13,

anderen Handschriften identisch ist : Nicht, weil die Varianten, die A und P binden, sie auch tatsächlich von den übrigen Überlieferung trennen, sondern erstens auf Grund der Fülle kleiner Gemeinsamkeiten von A und P, bei denen ein verändernder Eingriff nicht zu erwarten ist (¹³⁶), und zweitens, weil alle anderen Handschriften einige Lesarten von derselben Qualität besitzen (¹³⁷). Varianten wie 2, 5-6 *λεληθῶς* statt *λεληθότως* (vgl. 2, 14), ferner 7, 5-6 ; 7, 10 ; 9, 26 ; 12, 9 oder 13, 19 dürften ohne Mühe mittels *divinatio* zu verbessern sein ; m.a.W. sie könnten auch im Modell von A und P vorhanden gewesen sein. Analoges gilt dort, wo die Jerusalemer Handschrift mit A und P übereinstimmt (¹³⁸). Doch die in Anm. 136 und 137 genannten Varianten fordern keinen verändernden Eingriff heraus. Das Modell von A und P gewinnt so Kontur, eine gemeinsame Vorlage aller anderen Handschriften aber, die sich vom Archetypus unterscheidet, entschwindet im Vagen, was natürlich erhebliche Folgen für die *constitutio textus* hat. Ist z.B. die soeben in Anm. 138 nicht genannte *lectio difficilior* der Doxologie *μεθ' οὗ* (13, 27-28) wirklich dem Archetypus nicht zuzuschreiben ? Oder sollte es eine fehlerhafte Lesart sein, die für die *constitutio textus* zu vernachlässigen ist ? Daß der Archetypus an einigen Stellen Korrekturen angeraten sein läßt, hat F. Combefis schon vorausgesetzt ; und M. Aubineau hat dessen Vorschläge übernommen (¹³⁹). Hinzukommt, daß in 3, 9 vermutlich die Folgen einer Duplographie zu fassen sind (¹⁴⁰) oder in 9, 15 eine Glosse in den Text gewandert ist, schließlich die leider im Text von 11, 20 nicht gekennzeichnete Zufügung *<τουτ>έστι*, nicht aber 3, 6, wo der Herausgeber eine Konjektur eingeführt hat (¹⁴¹). Wenn man in 10, 2 und 10, 4-5

8. Zu Varianten, die mit gleichem Recht wie die bei der *constitutio textus* bevorzugten auf den Ursprung zurückgehen können vgl. man die Anm. 136.

(136) Vgl. 2, 25 ; 3, 12.21 (falls in Z. 20 kein *τὸν* steht ; der Apparat läßt hier Zweifel aufkommen) ; 4, 11 ; 5, 2 (*καὶ ἐκ*) ; 9, 24.29. ; 11, 14-15 ; 13, 24.27.28. M. E. ist hier auch die Variante 4, 3 zu nennen.

(137) Vgl. 1, 20 (die Abweichung von O und V ist zufällig) ; 5, 11 ; 8, 8-9 ; 13, 8-9 ; ferner m.E. auch 9, 14. In 9, 18 scheint *τοῦτο* eher nachträglich hinzugefügt zu sein.

(138) Analoge Fälle zu den in Anm. 137 genannten : 3, 12 ; 5, 26 ; 6, 18 ; 13, 23. In 10, 21 liegt die betonte Wiederholung vom *σώζων* nahe.

(139) Vgl. 1, 3 ; 7, 3 (auch von H bezeugt) ; 11, 3.17 ; 12, 2 (auch von H bezeugt).

(140) Die Voraussetzung ist, daß P hier mit D, H und O übereinkommt, A also ebenso wie KM und V je auf ihre Weise verbessert haben.

(141) *Ἰδόντες δὲ αὐτὸν πάλιν ἐγείραντα ... πάλιν ἀναστήσαντα κτλ.* A und KM schreiben *ἀναστήσαντος*, weil sie von Z. 8 *Ἐγείραντος* beeinflusst waren. Warum im einen Fall aber *αὐτοῦ* und im anderen nicht ?

Athetesen liest, dann ist davon auszugehen, daß hier der Archetypus schon Interpolationen besaß ; und wenn nun die eine oder andere Handschrift den athetierten Text nicht bezeugt, dann muß man entweder gute Gründe nennen können, warum der Archetypus die Lesart hatte und die betreffende Handschrift diese nicht mehr besitzt, oder annehmen, daß es wohl noch einen anderen „Archetypus“ gibt. Was für M gilt, muß auch für O gelten. Andererseits wird in 6, 9 das nur von O bezeugte *κέκτηται* ediert. Und analog in 3, 7 das nur in D und M überlieferte *ἐδιδάχθησαν*, in 9, 9 einzig die Lesart von K und M⁽¹⁴²⁾. Geht es bei diesen Lesarten um direkte Überlieferung oder um das Ergebnis von *divinatio*⁽¹⁴³⁾ ? Oder stimmen die genannten Vermutungen über den Archetypus nicht ?

Die Lösung liegt m.E. darin, daß sich neben der Vorlage für A und P eine solche für K, M und V rekonstruieren läßt⁽¹⁴⁴⁾, die eine gewisse Verwandtschaft mit D zeigt⁽¹⁴⁵⁾. Dies wäre die italogriechische Tradition. Eine gewisse Nähe von O zu D (und V) gibt einen Hinweis auf die Herkunft des Textes aus dem Osten⁽¹⁴⁶⁾ ; m.a.W. Lesarten von O, die sich auch in anderen Zeugen finden, verdienen wie z.B. in 10, 15 *καί*² besondere Beachtung bei der *constitutio textus* ; sie können mittels direkter Überlieferung auf den Archetypus zurückgehen.

b. *Eine anonyme arianische Predigt des 4. Jahrhunderts.*

Die unter dem Namen des Johannes Chrysostomos überlieferte Predigt eines Arianers des 4. Jahrhunderts (CPG, 2082), die M. Richard mit einer

(142) In 10, 8 hat der Editor die einzig von P vertretene Lesart vorgezogen ; m.E. ist dies in keiner Weise überzeugend.

(143) Eine andere Hypothese, nämlich die einer Kontamination durch nicht mehr erhaltene laterale Überlieferung sollte man nur dann in Erwägung ziehen, wenn die Verzweigungen des Stemmas im Prinzip gesichert sind.

(144) Vgl. 3, 3 ; 5, 4.5 ; 7, 11 ; 8, 4 (in KM „verbessert“) ; 9, 12 (in V „verbessert“) ; 11, 2 (vgl. zu D Anm. 143) ; 12, 3 (!). 11 (als *lectio melior* ?). Homoioteleiton : 4, 1.

(145) Vgl. 5, 1 ; 8, 19 ; 9, 13.26 ; 12, 19 ; 13, 7.28. DKM : 3, 12 ; 4, 7 ; 8, 9.24 ; 9, 3 (vgl. 9, 14) ; DM (trotz KM) : 2, 27 ; 3, 7 (!). 14 ; 5, 5 ; 10, 13 ; 13, 28, und DMV : 9, 6.27 ; 10, 4-5 (10, 3 : A und V ?) ; schließlich DV (da KM „verbessern“) : 4, 4.17 ; 5, 8. Die Lesarten von H berühren sich gelegentlich hiermit : z.B. DHKM in 7, 12 oder 11, 21 ; DHKMV in 8, 5.15 und 10, 18. Doch sollte man H außer Betracht lassen.

(146) Vgl. 3, 9 ; 4, 7 ; 5, 9.12.13 (zufällig auch A ?) ; 10, 4.14 ; 11, 1.6 ; 12, 18, ferner unter Außerachtlassung von H : 6, 19 ; 9, 20-21.25-26 ; 10, 16 ; 11, 5 ; 13, 20. DOV, sofern wahrscheinlich Lesarten des Archetypus : 3, 5 (vgl. 3, 7.13) ; 6, 9 ; 11, 4 ; 13, 22 ; vgl. 2, 13 ; 8, 13, Ferner vgl. 4, 8 ; 13, 11.

anderen Homilie desselben Anonymus (CPG, 2083) unter die Spuria des Sophisten Asterios eingereiht (¹⁴⁷) und für die ihr Herausgeber nachgewiesen hat, daß sie in der Tradition der Predigten des Asterios über die Psalmen steht (¹⁴⁸), findet sich noch in zwei anderen Handschriften: im *Atheniensis Bibl. Nationalis* 212 (A) und im *Mosquensis Bibl. Synodalis* 128 (VI. 159), zwei Chrysostomos-Homiliare, ersteres aus dem 10., das zweite aus dem 9. Jahrhundert. In den beiden genannten Handschriften steht sie vor der gerade erwähnten Predigt.

J. Liébaert, ihr Herausgeber, sah in A „den besten Textzeugen“ sowie zwischen M und O Übereinkünfte, die „nicht dem Zufall“ zu verdanken sind (¹⁴⁹). Prüft man die von ihm genannten Varianten (¹⁵⁰), so handelt es sich zum Teil um hier sicher auszuschheidende Sonderlesarten von A (¹⁵¹), ferner um Varianten, deren bindende Kraft für M und O zwar nicht zu bezweifeln ist, die aber als *lectiones difficiliores* zu beurteilen sind, insbesondere sofern die Lesarten von A als jeweils naheliegende Konjekturen interpretiert werden müssen (¹⁵²); m.a.W. diese Stellen indizieren eher Korrupte-

(147) *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt* (Symbolae Osloenses, fasc. suppl. XVI), Oslo, 1956, S. vi.

(148) J. LIÉBAERT, *Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques* (Sources Chrétiennes, 146), Paris, 1969, 43-54.

(149) Ebd., 10.

(150) Ebd., ferner findet man M und O gemeinsame Lesarten in Z. 47 ; 79 ; 169 ; 195-196 ; 233 ; 246 ; 277 und 279. Sieht man von Z. 169, 246 und 279 ab, so scheinen sich diese Varianten nicht wesentlich von den a.a.O., 10, genannten zu unterscheiden.

(151) Z. 31 ; 128 ; 148 und 210. Hier muß auch die Lesart *οὐκ ἀνειλόμην* in Z. 43 hinzugezählt werden. J. Liébaert übersetzt: „je n'ai pas repoussé le salut“, was gewiß der Lesart von M und O *οὐκ ἀνεβαλόμην* entspricht.

(152) In Z. 43-44 folgt die Edition der Athener Handschrift: *καὶ ἀρχιερεὶ παρέστη καὶ ἐπέιχε τὴν ἐρώτησιν*, wo M und O ein *ἐπέιχε τὴν νέκρωσιν* tradieren, was sicher als Aussage über das Verhör Jesu vor Kaiphas merkwürdig klingt ; dies aber könnte A zum Eingriff veranlaßt haben. In Z. 221 lassen M und O in ihrer Vorlage *εὐστόχησε* (bzw. *ἡν-*) *βρέφους*. Sollte dies in einer Predigt als Interpretation von *Luk.*, 1, 23-24 möglich sein? *Piis auribus offensivum*: dies gibt der Lesart *εὐτόχησε βρέφους* ein Motiv. Was in der Vorlage von M und O in Z. 384 stand, bleibt m.E. ein Rätsel, während der Satz in A die Erwartung des Lesers erfüllt: *ἀπιστοῦντι τῷ Θωμᾷ τὴν πλευρὰν εἰς πληροφορίαν εἶθει*. Sollte *τὴν πλευρὰν* tatsächlich direkte Überlieferung, keine naheliegende Konjektur sein (M: *τὸν μηρὸν*, O: *τολμηρὸν*)? In Z. 47 verdient m.E. der transitive Gebrauch von *πῆννυμι* den Vorzug, wenn auch jener von *πησσω* die *lectio difficilior* ist; doch bindende Kraft eignet der Stelle ebenso wenig wie Z. 169 ; 195-196 ; 233 ; 246 ; 279. In Z. 79 (vgl. Anm. 152) liegt ein Beispiel für die oberflächliche Weise von Verbesserungen in A

len des Archetypus als eine überlegene Textform von A. Auch der Herausgeber rechnet mit verderbten Stellen im Archetypus⁽¹⁵³⁾. Dieser zitiert ferner Ps. 5, 2b an vier von fünf Stellen nicht in der Form *σύνες τῆς κραυγῆς μου*, sondern mit dem Dativ: *σύνες τῇ κραυγῇ μου*⁽¹⁵⁴⁾. Schließlich dürfte man im Archetypus in Z. 103 den verneinten Imperativ *Μὴ ἀποβάλεσαί μου* gelesen haben, eine merkwürdige Form für einen starken Aorist; der Kopist von M hat hier verbessert und den Konjunktiv Aorist eingeführt⁽¹⁵⁵⁾.

Die Athener Handschrift verliert also bei genauerem Zusehen die ihr vom Herausgeber zugewiesene Vorrangstellung. Andererseits ist der Moskauer Kodex, wie schon gezeigt⁽¹⁵⁶⁾, gewiß kein Kandidat für den Titel „codex optimus“, und auch dem *Ottobonianus* sollte man diesen trotz der Tatsache, daß er als einziger in Z. 84 *τὰ σκεύη* überliefert⁽¹⁵⁷⁾ und in Z. 147 bzw. 347 ein notwendiges *καί* bzw. *τοῦ* wiedergibt⁽¹⁵⁸⁾, einen solchen nicht zuweisen. Ist an den genannten drei Stellen kein Zufall im Spiel, dann könnte der Kopist von O, mag er auch ansonsten zu Flüchtigkeitsfehlern neigen, diese drei Verderbnisse mittels *divinatio* geheilt haben. Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß alle drei Handschriften auf ein und dasselbe Modell zurückgehen, was einem dreigliedrigem Stemma entspricht.

4. ZUSAMMENFASSENDE BEURTEILUNG

Die Prüfung jener kritisch edierten Texte, welche der *Ottobonianus* überliefert, zeigt jeweils, daß sich in ihm trotz aller Flüchtigkeitsfehler eine

vor; vgl. auch Z. 291. In Z. 277 entspricht A dem geläufigen Wortlaut von *Math.*, 15, 26 (par. *Mark.*), doch zeigt der Satz in M und O keinerlei Mangel.

(153) In Z. 79 konjiziert er zurecht ein *σέ*, wo M und O ein *καί* überliefern, in A aber nichts Entsprechends zu lesen ist, und in Z. 290 ein *τὸ*. Zur Lesart *τῇ κραυγῇ* in Z. 126 und 129 vgl. das im folgenden Gesagte.

(154) So in Z. 126 und 129 (Anm. 153); in Z. 135 verbessert M, in Z. 140 A und M. In Z. 158 findet sich der Genitiv offenbar bei allen drei Zeugen.

(155) Alle a.a.O., 11, genannten „A und O gemeinsamen Lesarten“ sind nichts anderes als Sonderlesarten („Fehler“) von M. Auch in Z. 112 verdient M – entgegen der Edition – keinen Vorzug. Einzig in Z. 183 besitzt M den „besten Text“: *οἱ τῆς τοῦ* (in A: *τῆς τοῦ*; in O: *οἱ τοῦ*).

(156) Vgl. Anm. 155.

(157) Diese Stelle und vielleicht der Aorist in Z. 254 sind in der vom Herausgeber zusammengestellten Liste von „cas de rencontre caractéristique entre A und M contre O“ (a.a.O., 10 f.) die einzigen Varianten, die eine Nähe von A und M andeuten könnten.

(158) Andere Fälle sind trotz der Ausführungen a.a.O., 11, nicht zu nennen. In Z. 282 verdient *ἐκάθηρε* statt *ἐκάθαρε* nicht den Vorzug (vgl. LIDDELL-SCOTT zu *καθαίρω*); in Z. 317 liegt bei A vermutlich ein Itazismus vor.

Textform findet, die dem jeweiligen Archetypus unmittelbar oder vermittelt durch ein Modell, von dem wir zumindest zwei weitere Abschriften, den *Baroccianus* (B) und den *Thessalonicensis* (T) kennen, nahesteht. Diese Archetypen waren höchstwahrscheinlich keine Corpushandschriften, in denen der jeweilige Text in einer Sammlung von Predigten ein und desselben Mannes standen, sondern schon liturgische Collectiones, in denen verschiedene Prediger zusammengetragen waren, um den praktischen Bedürfnissen des Kompilators und seines Festkalenders zu genügen; m.E. gilt dies auch für die in den genannten Handschriften und im *Parisinus Gr. 1175* bezeugten Homilien des Leontios von Konstantinopel.

Ebenso wahrscheinlich ist es, daß der Archetypus jeweils auf Konstantinopel verweist; über den liturgischen Gebrauch in dieser Stadt scheinen uns die Texte überkommen zu sein; für alle hier untersuchten Predigten fand sich kein Anhaltspunkt, mit einer zweiten Überlieferung zu rechnen. Gegen andere Behauptungen⁽¹⁵⁹⁾ ist an Konstantinopel als Heimat des *Ottobonianus* und seiner Verwandten festzuhalten.

Damit stellt sich aber für die Beurteilung der Textqualität eine neue Frage: Waren in Konstantinopel für all die verschiedenen Texte (zufällig) dem Ursprung jeweils besonders nahestehende Handschriften vorhanden, aus denen man die liturgischen Collectiones zusammentragen konnte oder hängt die gute, „fehlerfreie“ Textgestalt mit dem Translitterationsvorgang zusammen? Und wenn letzteres zu vermuten sein sollte, läßt sich noch unterscheiden, ob die vorliegenden Texte im Zusammenhang von Corpora oder von Collectiones translitteriert wurden? O. Lendle hat versucht, für den von ihm herausgegebenen Text diese Frage zu beantworten⁽¹⁶⁰⁾. Sollte es tatsächlich für die Collectiones „offizielle Translitterationsexemplare“ gegeben haben⁽¹⁶¹⁾, dann scheinen unsere Texte im *Ottobonianus* in diese Richtung zu weisen; doch bedarf diese Frage noch der Untersuchung, die in den in Vorbereitung befindlichen kritischen Ausgaben wie jener der Predigten des Basilios von Seleukia oder des Severianos von Gabala vermutlich weiteres Material finden wird.

Wenn aber die Konstantinopler Textform Produkt eines Translitterationsvorgangs ist, der darauf zielte, einen für liturgische Zwecke akzeptablen, guten Text zu erstellen, dann wird man sich jeweils fragen müssen, wo sich

(159) Vgl. den Exkurs auf S. 328-330.

(160) GREGORIUS NYSSENUS, *Encomium in Sanctum Stephanum Protomartyrem*, Leiden, 1968, 154-157.

(161) Ebd., 151, Anm. 2.

divinatio bzw. widerstrebende Tendenzen in einem solchen Text bemerkbar machen, will man die hier vorgezeichnete Grenze in Richtung auf den Ursprung der Überlieferung transzendieren. Ob solche Überlegungen auch für die im *Ottobonianus* überlieferte Predigt des Leontios von Arabissos wichtig sind, bleibt eine unentscheidbare Frage (¹⁶²).

II. Leontios von Arabissos und die ihm zugeschriebene Predigt über die Auferweckung des Lazarus

Leontios von Arabissos ist gewiß keine hervorragende Persönlichkeit seiner Zeit gewesen. In der *Clavis Patrum Graecorum* (¹⁶³) begegnet er nicht, und neben der hier zu edierenden Predigt kennen wir von ihm nur noch wenige Sätze aus dem 272. Kodex der sog. Bibliothek des Photios. Der Herausgeber dieser Exzerpte, R. Henry, behauptet, daß zwischen ihnen und unserer Predigt keine Gemeinsamkeiten bestehen (¹⁶⁴); seine Formulierung zeigt, daß er dabei von H.-G. Beck abhängig ist (¹⁶⁵).

1. DES PHOTIOS ZEUGNIS ÜBER LEONTIOS VON ARABISSOS

Photios bezeichnet das Werk des Leontios als *λόγος εἰς τὴν κτίσιν καὶ εἰς τὸν Λάζαρον* (505 b 29-30). Die Exzerpte selbst behandeln überwiegend den ersten Sündenfall und dessen Folgen (*Gen.*, 3) (¹⁶⁶), der wie in der Weisheitsliteratur durch den Neid des Teufels erklärt wird (506 a 19-20; vgl. b 28). Das Gesetz des Fluches (507 a 17-19) (¹⁶⁷) ist zugleich Beginn der Heilsgeschichte (507 a 19-21), ein Thema, das bis 507 a 40 ausgeführt wird (¹⁶⁸) und irgendwie (denn das Wie wird in den Exzerpten nicht

(162) Vgl. S. 323.

(163) Herausgegeben von M. Geerard, I-V, Turnhout, 1974-1988.

(164) R. HENRY (ed.), *Photius, Bibliothèque*, VIII („Codices“, 257-280), Paris, 1977, 100, Anm. 2.

(165) Die Redeweise von „den Handschriften“ im Plural stammt aus dessen Handbuch zur byzantinischen Theologie (Anm. 17), 506, wo als einzige Referenz A. Ehrhard (oben Anm. 4) genannt wird. Letzterer verweist noch auf M. LEQUIEN, *Oriens Christianus*, I (1740), 446, der Leontios an vierter Stelle unter den Bischöfen von Arabissos nenne, ohne aber eine Angabe über seine Lebenszeit zu machen.

(166) 506 a 15-507 a 40.

(167) Vgl. auch in der Predigt 5, 8.

(168) Die Formel *καὶ πολλὰ τοιαῦτα* (507 a 40) zeigt, daß die soteriologische Argumentation noch weiter ging, aber offenbar des Photios Interesse nicht mehr zu fesseln vermochte.

deutlich) wieder zur Lazarusgeschichte zurückführt : Denn zuvor war diese schon angesprochen (505 b 41-506 a 2). Der Zusammenhang legt nahe, daß es sich bei diesem Exzerpt um ein Zitat aus einer Einleitung handelt. Und wenn es dort heißt, daß Christus ⁽¹⁶⁹⁾ „zugleich mit dem Grab des Lazarus meinen Mund öffnen wird, indem er meines Lebens Schmutz und Schande ⁽¹⁷⁰⁾ reinigt wie er des Lazarus Todesverfallenheit ⁽¹⁷¹⁾ aufhebt“ (505 b 43-506 a 2), dann könnte dies darauf hinweisen, daß es sich hier um eine Rede, Ansprache oder Predigt handelt.

Wo bleibt aber das Thema der Schöpfung, das Photios mit dem Titel angesprochen hatte ? Das Exzerpt über die Jungfrauengeburt, mit dem der eigentliche Text bei Photios beginnt (506 a 2-15), ist so formuliert, daß es wohl aus einem Kommentar zum 1. Kapitel der Genesis stammen könnte, wobei die Schöpfung als Inkarnation, als „Fleischwerdung ohne Samen“ analog zur Jungfrauengeburt interpretiert wird. Und eine auffallende Formulierung, die uns noch beschäftigen muß ⁽¹⁷²⁾, sollte gleich festgehalten werden : „Der damals die Schöpfung ‘inkarnierte’ ... ging ohne Samen aus Logos-Erde ⁽¹⁷³⁾ hervor, wobei er die Wurzel des Todes, die durch ‘Fleisch’ hervorgebracht wurde, mit der Sichel seiner jungfräulichen Geburt wegschnitt“ (a 11-15).

Die Lazarusgeschichte scheint Photios nicht besonders interessiert zu haben. Zwei kurze Exzerpte ⁽¹⁷⁴⁾, wobei auch das zweite, d.h. die gegen die Juden gerichtete Interpretation des Einzugs Jesu in Jerusalem keine unmittelbare Parallele in unserer Predigt findet, die nämlich beim Thema des messianischen Einzugs Jesu angekommen, ausklingt. Während die christologische Interpretation von *Joh.*, 12, 13 den Formulierungen unserer Predigt nicht zuwiderläuft, könnte die merkwürdige Unterscheidung, daß die beim

(169) Dieser ist mit jenem gemeint, „der den üblen Geruch des Toten ausgehalten hat“ (505 b 41-42 ; vgl. *Joh.*, 11, 39). Für die Texte des Leontios ist es auffallend, daß er nicht den Namen Jesu gebraucht, in vager Manier mit „er“ und Umschreibungen von Christus spricht. Ohne ihn zu nennen, bleibt es deutlich, wenn er meint.

(170) Fleck : Blut-, Brand-, Schandfleck.

(171) Zu *νέκρωσις*, vgl. auch S. 325 f. mit Anm. 182.

(172) Vgl. S. 326.

(173) R. Henry übersetzt *ἀπὸ λογικῆς γῆς* mit „d'une terre spirituelle“.

(174) Ein erstes Exzerpt endet schon, anders als bei R. Henry gedruckt, nach wenigen Zeilen : 507 a 40-b 1. Es handelt sich um einen merkwürdigen Vergleich zwischen Lazarus „im Schoß des Grabes“ und Johannes dem Täufer, der im Schoße seiner Mutter „vor Freude hüpfte“ (Luk., 1, 44).

Einzug Jesu jubelnden Juden „Palmzweige und keine Palmen ergriffen“ (507 b 9-10), in einem Zusammenhang mit der Predigt stehen. Warum hatten sie nämlich Palmzweige ergriffen? Weil „sie noch nicht ... die süßen Wonnen der Gnade gekostet hatten“; „denn Christus hatte noch nicht ... die süße Wonne der Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) angepflanzt“: Noch hatte er „das bittere Kraut der Schlange“ nicht ausgerottet (507 b 10-13)! Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) ist Schlüsselwort unserer Predigt. Sie kennzeichnet die Schöpfung des Menschen (9, 4-5) und seine „Wiedergeburt“ (5, 10-11), Vergänglichkeit und Vergehen (*φθορά*) dagegen die Existenz des Menschen in der Sünde, in der Todesverfallenheit (*νέκρωσις*): Mit der Sünde war der Mensch ins Grab gestiegen (9, 5-7); der Neid (*φθόνος*) hatte die Gabe der *ἀφθαρσία* geraubt und die Sünde wurde für den Menschen zu einer todbringenden Frucht, die ihn ins Grab zwang (10, 6-8). Beim Einzug Jesu in Jerusalem standen aber Tod und Auferstehung Christi noch aus: „Noch hatte er nicht ... die süße Wonne der *ἀφθαρσία* angepflanzt“ (507 b 11-13). Die ihm mit Palmzweigen zujubelten, brachten noch keine Frucht; denn noch galt für sie die Thora, die sie mit *Joh.*, 12, 39 auch zitieren; noch hatten sie diese nicht beiseite gelegt, noch waren sie nicht über diese hinausgegangen: *οὕτω γὰρ τὴν ἀκαρπίαν παρελθόντες τοῦ νόμου τῶν τῆς χάριτος ἀπεγεύσαντο γλυκασμάτων* (507 b 10-11). Nun greift aber die allgemeine Schlußermahnung unserer Predigt, bevor sie sich den Frauen (14, 5-14) und dann den Männern (14, 15-27) zuwendet, eine Unterscheidung auf, die im gerade zitierten Exzerpt angeklungen war: Die Gläubigen sollten „nicht nur mit Palmzweigen“ „ihren Wohltäter ehren“, sondern auf „die Früchte“ aussein, sich mit diesen nähren (14, 2-4). Frucht bringt die Palme, nicht der Palmzweig! Gewiß läßt sich der Schluß unserer Predigt durch die dort eingebrachte Unterscheidung von äußerem Geschehen (das Ergreifen der Palmzweige) als *τύπος* einerseits und von Realisierung des im äußeren Geschehen Gemeinten durch „gute Werke“ oder „die Früchte“ als *ἀλήθεια* anderseits (14, 1-2) aus sich selbst heraus hinlänglich verstehen, und insofern wird man nicht sagen können, wir hätten es hier mit einer der Ermahnung der Gläubigen dienenden Abbeviatur des von Photios bezeugten Textes zu tun. Von der guten Werken als „den Früchten“ lesen wir bei Photios nichts.

Die bisherige Durchsicht zeigte, sieht man von parallelen Gedankensplittern und Worten ab, deren Zahl um ein Beträchtliches zu vermehren ist ⁽¹⁷⁵⁾, keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen beiden Texten.

(175) Vgl. Anm. 177.

2. DIE EINHEIT DES PREDIGT : NOCHMALS ZU PHOTIOS EXZERPTEN

Unsere Predigt ist eindeutig durch eine lacuna gekennzeichnet. Nach der Einleitung beginnt mit 3, 1 das Bruchstück eines Satzes, der uns mitten in die Lazarusgeschichte versetzt : *καὶ βιάζονται Μαρία καὶ Μάρθα*, wobei die folgende Partizipialkonstruktion sich auf Jesus bezieht. Sie kann zwar rein sprachlich, mag man ihre Länge nicht sogleich dagegen geltend machen, als proleptische Einleitung zum folgenden Fragesatz aufgefaßt werden ; doch vom Inhalt aus gesehen, geht dies nicht. Hat der Kopist des *Ottobonianus* dies übersehen, als er diese Predigt aus seiner Vorlage übernahm, oder hat er selbst durch unaufmerksames Weiterblättern diese lacuna verursacht ? Eine lacuna ist es auf jeden Fall ; denn mit *τῷ περὶ αὐτὰς πόθῳ* nehmen die Partizipien sicher Bezug auf Maria und Martha, die Schwestern des Lazarus.

Wenn hier aber eine lacuna vorliegt, dann ist zunächst zu fragen, ob die Einleitung mit dem Lemma und der folgende eigentliche Text überhaupt zusammengehören ; und falls diese Einheit bewiesen ist, stellt sich wiederum die Frage nach einem möglichen Zusammenhang mit Photios Kodex 272 : Haben wir es mit Teilen ein und desselben Textes zu tun ?

Auf Grund der Predigt selbst wird man keine überzeugende Argumente gewinnen ; deutlich ist allein, daß der liturgische „Sitz im Leben“ von Einleitung und Haupttext identisch ist. Einzelne Worte, die sich in beiden Teilen finden, beweisen nichts⁽¹⁷⁶⁾. Doch vergleicht man das eigentliche Corpus der Predigt mit des Photios Exzerpten aus einer dem Leontios von Arabissos zugeschriebenen Schrift, dann begegnen zuviel Entsprechungen in Sprache und Gedanke⁽¹⁷⁷⁾, als daß man die Einheit von Einleitung und Text des Predigt in Abrede stellen könnte.

Wie gewiß ist es aber, daß wir in Photios Kodex einen „Logos über die Schöpfung und über Lazarus“ vorliegen haben, der, wie der Herausgeber des

(176) Weder die Erwähnung des liturgischen Zusammenhangs (1, 13-15), noch die Metapher des Geruchs (2, 2-3), die ein Motiv der Predigt, ausgehend von *Joh.*, 11, 39, anklingen läßt (6, 8 ; 14, 9-12), selbst nicht die merkwürdige Frage *ποῖον τρυγῆσω φυτόν* (2, 9), die im Gebrauch von *τρυγῆω* in 6, 9 (vgl. auch 506 a 37) und in der Bezeichnung der Palmzweige als *φυτόν* (14, 3) widerklingt, beweisen etwas wirklich Überzeugendes für die Einheit von Einleitung und eigentlichem Predigttext.

(177) 1, 10-12 : vgl. 507 a 11-12 ; 2, 11 : vgl. 505 b 31-41 ; 4, 6 : vgl. 506 a 27 ; 4, 9-10.10, 7 : vgl. 506 b 5.17 ; 5, 1 : vgl. 506 b 40 ; 5, 2 : vgl. 506 b 16 ; 5, 5 : vgl. 506 b 2.28 ; 5, 8 ; vgl. 507 a 17-18 ; 6, 9 : vgl. 506 a 37 ; 8, 5 : vgl. 506 b 7 ; 10, 6-7 : vgl. 506 a 19-20 ; 10, 7 : vgl. 506 b 6.15-16 ; 13, 3 : vgl. 507 b 6-7 ; 14, 12-14 : vgl. 506 b 21-22 ; 14, 19-20 : vgl. 505 b 43-506 a 1.

Myriobiblon behauptet, nichts mit unserer Predigt zu tun hat? In der Homilie über die Auferweckung des Lazarus begegnet (10, 1-3) eine merkwürdige, höchst knapp formulierte Zuordnung der Frage Jesu „Wo habt ihr Lazarus bestattet?“ (*Joh.*, 11, 34) und der Frage, die Gott im Paradies nach dem Sündenfall an Adam stellte: „Wo bist du, Adam?“ (*Gen.*, 3, 9). Die erste und die zweite Frage seien ein und dieselbe Frage, behauptet der Prediger. Beide hat nämlich „er“, ein und derselbe Herr und Gott⁽¹⁷⁸⁾, gestellt. „Er“ zeigt dadurch, daß Jesus Christus durch alle Zeiten und in Ewigkeit ein und derselbe ist (*Hebr.*, 13, 8). Warum diese kurze, nicht weiter begründete und dem Zuhörer zugänglich gemachte Bezugnahme auf *Gen.*, 3, 9, die im Kontext der uns im *Ottobonianus* vorliegenden Predigt keinen Anhaltspunkt findet? Oder sollte ein Bezug zum Kodex des Photios vorliegen, wo sich eine ausführliche Exegese von *Gen.*, 3, 9 findet? Dort wird betont, daß Gott nicht an einen Ort (*τόπος*) gebunden ist (506 b 6-7), daß er alles gesehen hat, was geschehen ist (b 1-2), auch das, was sich in Adams Inneren durch die Sünde verändert hat (b 9-10). M.a.W. für jemanden, der diesen Text schon gehört hatte, mußte trotz der knappen Formulierung in unserer Predigt klar sein, was dort gemeint ist: Es ist Gott, der diese allzu menschlichen Fragen, die ein Nichtwissen implizieren, gestellt hat.

Ein eigentlicher Beweis ist dies natürlich nicht, da wir nicht wissen, was einem Zuhörer in damaliger Zeit alles im Gedächtnis präsent war, welche „theologischen Klischees“ man voraussetzen konnte. Oder sprach Leontios gar wie manch anderer Redner seiner und unserer Zeit schlicht über die Köpfe seiner Hörer hinweg?

Aber angenommen, die Aussagen über die Schöpfung und Jungfrauengeburt (506 a 2-15) und über den ersten Sündenfall (506 a 15-507 a 40) stammten aus der lacuna unserer Predigt, dann bleibt die Schwierigkeit, für Anfang und Ende von Photios Text einen Platz in der Predigt auszuweisen. Für das Ende (507 a 40-b 13) scheint, wie oben angedeutet⁽¹⁷⁹⁾, nur die Hypothese einer Kurzfassung oder Abbeviatur, die mit der Betonung der guten Werke zur Schlußermahnung überleitet, sinnvoll, eine Hypothese, die durch eine andere Beobachtung gestützt wird: In 11, 5-10 scheint, vergleicht man diese Stelle mit der Peroratio (bes. 14, 17-18), wo sich kein Hinweis auf eine Binde- und Lösefunktion der Apostel für die „Genesung“ der Menschen findet, eine Interpolation vorzuliegen. Doch mehr als eine Vermutung kann dies nicht sein. Und das erste Exzerpt bei Photios (505

(178) Vgl. auch Anm. 169.

(179) Vgl. S. 320.

b 31-506 a 2) mit seiner Reflexion über Wert und Unwert des Schweigens schließt sich gewiß nicht unmittelbar an die einleitenden Worte der Predigt an, es sei denn, es greife das Stichwort vom Schweigen und Verschweigen auf, das den Lobpreis steigert (2, 11). Denn man erwartet eigentlich in diesem von der Topik rhetorischer Bescheidenheit „des stammelnden Redners“ (2, 7) ⁽¹⁸⁰⁾ geprägten Exordium, in dem Historisches, ja Autobiographisches anzuklingen scheint (1, 7-13 ; 2, 1), *nach* dem im *Ottobonianus* Gesagten einen Hinweis, vielleicht auch eine Begründung, warum Leontios es für gut hält, diese Predigt hier zu halten: *Τὸ παρὰ καιρὸν σωπιᾶν τὸ περὶ τοῦς λόγους μιμεῖται θρασύ* (505 b 31-32).

Mehr ist m.E. hierzu nicht zu sagen, und sofern ich der Edition eine Übersetzung beigegeben habe, erübrigt es sich, den Text im einzelnen vorzustellen.

3. DATIERUNG UND DOGMENGESCHICHTLICHER HINTERGRUND DER PREDIGT

Albert Ehrhard hatte die Vermutung geäußert, man müsse Leontios von Arabissos in das 7. bis 8. Jahrhundert datieren ⁽¹⁸¹⁾. Die handschriftliche Überlieferung legt als äußerste Grenze das 9. Jahrhundert, die Zeit des Photios, nahe. Eine genaue Prüfung des Inhalts der Predigt wird m.E. im Text zwei Tendenzen herausarbeiten.

Einerseits zeigt sich in ihr eine großes Interesse, die Heilsgeschichte unter das Schlagwort „Wiedergewinnung der ursprünglicher Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*)“ zu stellen (5, 13-14), Gott selbst als *ὁ ἄφθαρτος* (5, 6) zu kennzeichnen, die menschliche Natur bzw. die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach der Sünde Adams aber als *φθαρεῖσα* (5, 5-6. 14): Der Mensch unter der Sünde ist dem Schicksal der *φθορά* (9, 5) ⁽¹⁸²⁾, des Todes (10, 7) ausgeliefert, ein Schicksal, an dem der Kosmos teilhat (12, 15-16). Dabei fällt auf, daß die Christologie gewiß nicht jene vom „Logos-Anthro-

(180) Vgl. C. DATEMA, *De stamelende orator*, rede uitgesproken ter gelegenheid van de honderdzevende dies natalis van de Vrije Universiteit te Amsterdam, 1987.

(181) A.a.O. (Anm. 1), 217.

(182) Dieses Thema scheint einerseits, sofern Leontios betont, daß der Mensch nach dem Sündenfall seine Heimat im Grab besitzt, an der Soma-Sema-Metapher anzuknüpfen, andererseits aber nicht nur die Vergänglichkeit der leib-seelischen „Einheit“ des Menschen im Tode zu meinen, sondern Todesverfallenheit und Todsein (*νέκρωσις*) der Seele des Menschen in der Sünde und damit in diesem Leben, wenn man in 14, 16-17 nicht nur rhetorisches Pathos sehen will. Vgl. auch 12, 5 ; 14, 8-9.

pos-Schema“ ist und alles Menschliche im Leben Jesu „von Gott her“, gewissermaßen „gottbewegt“ interpretiert : Jesus Christus ist so schlechthin Gott, der Schöpfer und Erlöser, daß selbst der Name „Jesus“ verschwindet, daß alles Menschliche nur mehr ein „Gleichsam als ob“ ist und das eigentlich Menschliche verliert (10, 11-13), mag auch manches „chalkedonisch“ klingen (9, 2). Von einer menschlichen Seele Christi als theologischer Größe ist auch bei der Redeweise vom „freiwilligen Leiden“ nichts zu spüren ; das „Ich“, das hier redet, ist Gott (12, 13-17). Dies alles vermittelt den Eindruck eines mehr oder weniger deutlichen apthartodoketischen Milieus, wie es auch bei chalkedonisch orientierten Christen im 6. Jahrhundert greifbar wird ; selbst Kaiser Justinian hing offenbar am Ende seines Lebens solchen Vorstellungen an. Und besonders in Regionen, in denen sich monophysitische Strömungen, vor allem aber die Wirkung des Julianos von Halikarnassos zeigte, muß man mit ähnlichen Einstellungen rechnen. Für das 7. Jahrhundert wir die Beständigkeit dieses Einflusses (zugleich seine Ausbreitung in andere Regionen) durch den Hodegos des Anatasios Sinaites hinlänglich belegt.

Andererseits kommt in unserem Text andeutungsweise, nicht lehrhaft artikuliert noch eine andere Gedankenwelt zur Sprache, nämlich jene des Origenismus, der im 6. Jahrhundert in Palästina typisch esoterisch Mönche in ihrer weltflüchtigen Spritualität verband. Ein Indiz findet sich schon bei Photios, nämlich die oben zitierte Stelle von der Inkarnation *ἀπὸ λογικῆς γῆς* (506 a 12-13) ⁽¹⁸³⁾. Der Schlange Abfall von Gott und der Engel Fall als *χωρισμός* zwischen Oben und Unten (506 b 29-31 ; a 26), der Fall des ersten Menschen als *χωρισμός* „von der Wonne des Paradieses“ (4, 11-12) und Evas Fall, an deren Hunger (*λιμός*) sich die Schlange nährte, deren Nacktheit die Schlange anzog, die Feigenblätter, welche die Schlange als kaiserlichen Purpur ausgibt (506 a 38-b 1), dies alles sind zwar nicht eindeutige Motive ; wenn aber in der Predigt die sich aus „der Hybris des ersten Geschöpfes“ (506 b 2-3 ; vgl. 5, 5) ergebende Erfahrung des Nacktseins als Verlust der Lichtkleider (*τὰ τοῦ φωτὸς ἐνδύματα*) interpretiert wird, scheint sich doch ein bestimmter geistiger Hintergrund anzudeuten, ebenso wie im Wort von der *δευτέρα γέννησις διὰ σαρκός* (5, 10), das nun seine Deutung in der Aussage über die erste Schöpfung, *γέννησις* genannt (506 a 8-9), findet : *καὶ συλλήψεως τρόπον ὁ τῆς κελεύσεως ἐμίμειτο νόμος, καὶ διὰ μιᾶς φωνῆς ἐσαρκούτο τὰ πάντα* (506 a 9-10). Heilsgeschichte ist Gottes *παιδεία* für das Menschengeschlecht ; ihre *ἀρχή*,

(183) Vgl. S. 321.

Beginn und Prinzip, liegt dort, „woraus die Ursache für die Täuschung erwachsen ist“ (507 a 19-21). Wird von dieser Idee der „Wiederholung“ aus die Aussage der Predigt über den *κόρος* (6, 17-18) verständlich? Gewiß bewegt sich diese Aussage zunächst auf einem anderen Niveau; es geht um Polemik gegen „die Juden“. Doch in seiner Struktur fällt der Satz aus der Reihe der Antithesen, die im Kontext stehen, heraus⁽¹⁸⁴⁾. Sollte er also nicht das Wunder Christi dem fehlenden Glauben „der Juden“ entgegensetzen, sondern allgemeinen, gnomischen Charakter haben? Verständlich wird er dann aber nur für jemanden, der mit dem Bild des Hungers und des Überdrusses etwas Bestimmtes verbindet. Oben sahen wir, daß „der Feind“ des ersten Menschen (506 a 26) sich am Hunger Evas, den sie offenbar empfand, „als sie von (der Frucht) des Baumes gekostet hatte“ (a 38-39), nährte: (*ὁ ἐχθρὸς αὐτὸς*) *λιμῶ τῆς τηκομένης τρεφόμενος* (a 41). Sollte dieser Hunger unstillbar sein und auf diese Weise einen Überdruß (*κόρος*) an sich selbst erzeugen? Sollte dieser Überdruß im Kontext sogleich an eine „Wiederholung“ jenes Überdrusses denken lassen, der für die Origenisten letztlich *αἴτιον* des Abfalls von Gott war? Der Überdruß des Menschen unter der Sünde, der aus seinem Hunger erwächst, bringt die gegenläufige Bewegung zur *ἀποστασία* hervor, den Hunger nach Glauben: *Ἐκεῖθεν ἀρχὴν δέχεται ἡ παιδεία, ὅθεν ἐβλάστησε τῆς ἀπάτης τὸ αἴτιον* (507 a 19-21).

Markante origenistische Thesen vertritt Leontios nicht, ebensowenig wie er apthartodoketische Behauptungen aufstellt. War all das, worauf gerade hingewiesen wurde, für ihn nur Metapher? Waren es nur Bilder, die keinen bestimmten Zusammenhang implizierten? Hatte für ihn sein Zuruf an die Männer: „Werde Christus!“ (14, 15) keine isochristische Ideologie zur Voraussetzung, selbst nicht den Beigeschmack einer solchen? War dieser Ansporn reine Rhetorik? Wenn er die Frauen mahnt, sich zu den Knien Christi niederzulassen, und dies damit begründet: „Denn überall läßt er sich finden und berühren“ (14, 7), dann fragt man sich doch, falls: diese Begründung nicht als unbedachte Rhetorik gedeutet werden soll, ob „er“, der

(184) Sollte man diese Abweichung nicht zulassen, dann müßte sich *Καὶ – πίστεως* auf das Wunder der Brotvermehrung, *ἀπιστίας – πλησμονῆ* auf „die Juden“ beziehen. Letzteres ist möglich, ersteres auch dann nicht, wenn man eine transpositio verborum zugleich mit einem Kasuswechsel konjiziert: *τῶν πεινώντων ὁ λιμὸς* gibt einen guten Sinn, nicht aber, daß dieser einen *κόρος τῆς πίστεως* verursacht habe. Oder sollte es ursprünglich heißen haben: *Καὶ τῶν πεινώντων ὁ λιμὸς τῆς πίστεως κόρον ἐνεποιεῖ*, wobei mit *κόρος* schon die Reaktion „der Juden“ genannt wird?

„sich überall finden und berühren läßt“, jener Jesus Christus, ist, zu dessen Füßen sich Maria, die Schwester des Lazarus, niedergelassen hatte. Denn in einem solchen Zusammenhang sind „die Kniee Christi“ eben nicht überall, sondern ein höchst kontingenter Topos in der Welt und Geschichte. Und die Metapher vom „Berühren“, die Leontios hier einbringt, erinnert nicht nur an die Auferstehungsberichte des Neuen Testaments, sondern auch an die Tradition apophatischer Deutung der *θεολογία* (507 b 6).

Sollten die hier aufgezählten Beobachtungen überzeugen, dann könnte Leontios als Bischof der chalkedonischen Reichskirche frühestens im 6. Jahrhundert gelebt haben.

Wie und wann kommt aber ein Text aus dem fernen östlichen Kappadokien, näher bei Melitene als bei Kaisareia, nach Konstantinopel, so daß der terminus ante quem die Lebzeit des Photios, Patriarch von 858 bis 867 und von 877 bis 886, bzw. jene seines Chartophylax Georgios ist? Arabissos scheint vom 7. Jahrhundert bis zur Zeit des Photios dem unmittelbaren byzantinischen Einfluß entzogen zu sein; eingebunden in das Reich war es bis zum letzten großen Krieg zwischen Byzanz und dem Sassanidenreich, als Chosrau II. im Jahre 605 als Rächer des Kaisers Maurikios den Angriff eröffnete. Zieht man diesen historischen Hintergrund in Betracht, dann scheint mir des Leontios von Arabissos Lebenszeit in das ausgehende 6., beginnende 7. Jahrhundert zu datieren zu sein.

EXKURS : DER OTTOBONIANUS GR. 14,
EINE HANDSCHRIFT AUS KONSTANTINOPEL

Der *Codex Ottobonianus Gr. 14* ist, wie wir sahen ⁽¹⁸⁵⁾, das Fragment einer alten Jahressammlung; er umfaßt heute 272 Folia aus feinem Pergament ⁽¹⁸⁶⁾. Die Texte dieser großformatigen Handschrift ⁽¹⁸⁷⁾ sind in zwei Kolumnen in jener Schrift des 10. Jahrhunderts geschrieben, die J. Irigoin als „minuscule bouletée“ bezeichnet hat ⁽¹⁸⁸⁾. Alle Zeugen für diese höchst

(185) Vgl. S. 292 mit Anm. 8.

(186) A. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX^e-XI^e siècles)* (*Bibliothèque des Cahiers Archéologiques*, VIII), Paris, 1972, 50: „parchemin fin très blanc“.

(187) Nach A. Grabar, a.a.O., 50: 32,2 × 24,2; nach A. Ehrhard, a.a.O. (Anm. 1), 213: 38 × 24,5 mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß die Ränder der Blätter „stark beschnitten“ sind.

(188) *Une écriture du X^e siècle: La minuscule bouletée*, in *La Paléographie grecque et byzantine* (Colloques Internationaux du C.N.R.S., 559), Paris, 1977, 191-198.

elegante alte Minuskel weisen, sofern feststellbar, nach J. Irigoin auf Konstantinopel als ihre Heimat ⁽¹⁸⁹⁾; für den *Ottobonianus* hebt er dies ausdrücklich gegen A. Grabar hervor ⁽¹⁹⁰⁾.

André Grabar hatte in seiner Untersuchung illustrierter und illuminiertes griechischer Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts aus Italien ⁽¹⁹¹⁾ die Hypothese vertreten, der *Ottobonianus* stamme wegen seiner illuminierten Initialen aus demselben italienischen Scriptorium wie der *Parisinus Gr. 654* und der *Atheniensis Bibl. Nationalis 211* ⁽¹⁹²⁾; er nennt zwei Gründe: es sei für griechische und lateinische Handschriften aus Mittelitalien kennzeichnend, die Backe im Gesicht von Personen durch einen roten Fleck anzuzeigen, und zweitens sei bei den Initialen eine gewisse Verwandtschaft mit jenen karolingischer Handschriften aus der Metzger Schule festzustellen ⁽¹⁹³⁾. Liest man genauer, dann ist die „Hypothese“ vom italogriechischen Ursprung nur eine Vermutung, die darauf beruht, daß die ornamentale Ausstattung jener von italienischen Handschriften des 10. Jahrhunderts „sehr ähnlich, wenn auch mit dieser nicht identisch“ ist ⁽¹⁹⁴⁾.

In seiner Edition der Predigten des Hesychios von Jerusalem hat nun auch M. Aubineau den *Ottobonianus Gr. 14* als eine süditalienische Handschrift gekennzeichnet ⁽¹⁹⁵⁾; ihm haben sich die Herausgeber des Leontios von Konstantinopel angeschlossen ⁽¹⁹⁶⁾. Gründe werden von diesen Autoren nicht genannt, es sei denn, der auf P. Batiffol zurückgehende Hinweis ⁽¹⁹⁷⁾, Vorbesitzer der Handschrift sei das Kloster San Salvatore in Palermo gewesen, wird als Begründung aufgefaßt ⁽¹⁹⁸⁾.

Überblickt man als Nichtfachmann für Illuminationen die Problemlage, so wird man m.E. wegen des Gebrauchs der „bouletée“ eindeutig an Konstantinopel als Heimat des *Ottobonianus* festhalten, es sei denn, es ließen sich eines Tages eindeutig Handschriften dieses Minuskeltyps für Süditalien nachweisen

(189) Ebd., 197 f.

(190) Ebd., 198.

(191) Vgl. Anm. 186.

(192) Ebd., 48 ; 51 ; ferner ebd., 26.

(193) Ebd., 50.

(194) „L'attribution à l'Italie ... quoiqu'elle soit hypothétique“ usw. : ebd., 51.

(195) A.a.O. (Anm. 27), XXV.

(196) A.a.O. (Anm. 39), 56.

(197) *L'Abbaye de Rossano, contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris, 1891, 126 f.

(198) M. Aubineau, a.a.O. (Anm. 27), 394 f. Merkwürdig bleibt, daß ebd. J. Irigoin's Artikel über die „bouletée“ zitiert wird.

(und handfeste Argumente für einen exklusiv auf diesen Raum beschränkten Einfluß der betreffenden karolingischen Illuminationen beibringen). Eine Lösung, die Schreibvorgang und Illumination trennt, ist für den *Ottobonianus* m.E. auszuschließen; die Linienornamente, die wie eine porta die Lemmata umrahmen, und die Initialen waren von vornherein vorgesehen.

III. Der Text der Predigt im *Ottobonianus* und seine Wiedergabe in der Edition

Auf Blatt 67 bis 70 überliefert der *Ottobonianus* die hier edierte Predigt des Leontios von Arabissos. Da der Kodex unter anderem auf diesen Folia durch Wasser Schaden gelitten hat, sind einige Worte nicht mehr lesbar, die sich jeweils oben, und zwar auf dem Recto am Zeilenanfang der ersten Kolumne, auf dem Verso am Zeilenende der zweiten Kolumne, befanden⁽¹⁹⁹⁾. Eine spätere Hand (O²) hat diesen Mangel zu beheben versucht, doch offenbar nicht mehr lesen können, was ursprünglich an den betreffenden Stellen gestanden hat; der Ausgangspunkt war für O² im Prinzip derselbe wie für meine Konjekturen⁽²⁰⁰⁾.

Die wenigen durch die Aussprache bedingten Abweichungen von der historischen Orthographie wie Itazismen und ähnliche Erscheinungen werden im kritischen Apparat meist nicht vermerkt, es sei denn ein Bedeutungsunterschied zeige sich an (z.B. 12, 17 κτίων] κτήσιν cod.) oder das Entschwinden einer Unterscheidung wie z.B. jener von Futur und Aorist Konjunktiv (vgl. 14, 26). Eigentliche „Schreibfehler“ wie z.B. 2, 6 *πελιζουσα* sind nicht in den Apparat aufgenommen worden.

Im Text wurde *ν-έφελευστικόν* so beibehalten, wie es im Kodex erscheint, auch wenn es sinnwidrig ist. Akzente und Spiritus wurden stillschweigend korrigiert bzw. hinzugefügt, wo sie fehlten. Als Interpunktion gebraucht der Kopist des *Ottobonianus* allein Semikola, die er dem Sprechrhythmus

(199) Im kritischen Apparat werden die nicht mehr lesbaren Buchstaben durch Punkte angegeben, wobei die Anzahl derselben eine Schätzung angeben soll, wieviel Buchstaben an der betreffenden Stelle nicht mehr lesbar sind.

(200) Im einzelnen vgl. man den kritischen Apparat. Als Beispiel sei 4, 5 <καλοῦν>τος erläutert, wo O² mit δεεκ die Zeile aufgefüllt hat, wahrscheinlich also δὲ ἐκτός meinte (ein Punkt unter dem Delta im kritischen Apparat zeigt an, daß ich diesen Buchstaben in Mikrofilm und Fotokopie nicht eindeutig lesen konnte). In 4, 6 nimmt O² das noch lesbare Tau nicht zur Kenntnis, so wie er m.E. auch den ersten Buchstaben der auf das Rho von Σοῦ γὰρ (Z. 5) folgte, so überschrieben hat, daß er für mich zumindest nicht mehr lesbar war.

angepaßt setzt ; in der Edition hat die Interpunktion nicht die Funktion einer Vortragshilfe. Einzig, wo das ein oder andere Semikolon m.E. sinnwidrig steht, wird dies im Apparat erwähnt (vgl. 1, 7).

Eine letzte Anmerkung zum Text : Es fällt auf, daß Leontios sehr selten die für das Griechische typischen Partikel setzt.

HINWEIS UND ÜBERSETZUNG

Konnotationen lassen sich in einer Übersetzung meist nicht hinreichend wiedergeben. Wenn in der Übersetzung des öfteren zwei Ausdrücke für einen einzigen im griechischen Text gebraucht werden, so ist dies ein schwacher Versuch, auf dieses Problem aufmerksam zu machen.

*Amsterdam, Vrije Universiteit.
im Dezember 1988.*

Karl-Heinz UTHEMANN.

Τοῦ μακαρίου Λεοντίου ἐπισκόπου Ἀραβισσοῦ λόγος εἰς τὸν τετραήμερον
Λάζαρον.

Κύριε εὐλόγησον.

1. Οὐδέν, ὡς ἔοικεν, τῆς ἀγάπης ἐστὶν ἰσχυρότερον· πάντα γὰρ νικᾶν
5 οἶδεν τυραννίδι χρωμένη καλῇ, ὅταν μάλιστα παῖδες πρόκεινται τῆς
πατρικῆς εὐκόλως κατα||παλαιότες γνώμης καὶ τὸ δύνασθαι νικᾶν ἀφαι- || f. 67^o
ρούμενοι τοῦ τεκόντος καρπὸν τοῦ ἠττηθέντος ποιούμενοι. Αὕτη καὶ τὴν
ἐμὴν ἀσθένειαν παρώσατο, πρὸς μάχην ἐρεθίζουσα σώφρονα καὶ νίκην
ἐπαγγελλομένη τὴν ἐκούσιον ἤτταν, „μὴ φοβοῦ“ λέγουσα, „πρὸς γὰρ παῖδας
10 ἢ πάλῃ, ὅπου σὸν τὸ κρατεῖν, κἂν ἐκεῖνοι νικῶσιν, καὶ κοινῇ τῆς εὐθυμίας
ὑπόθεσις, ἐν ἧ καὶ <ὁ> ἠττηθεὶς εὐφραίνεται καὶ ὁ νικήσας ἀγάλλεται καὶ
τοῖς τῶν ἐπαίνων βραβεῖοις ἐκάτερα τὰ μέρη στεφανοῦνται καὶ φθόνου
πρόφασις οὐχ εὐρίσκεται“. Ὡ ξένου λόγου. <Ἄλλ'> οὐπω τῆς πάλῃς ὁ
καιρός, οὐπω τῶν ἀγώνων ἡ ὥρα. Καὶ πάντες βαῖα κατέχοντες, τῇ σπουδῇ
15 φθάνουσιν τὴν νίκης τῆς ἔκβασιν.

2. Κἀγὼ τῇ προθυμίᾳ νευρώσας τὸ γῆρας, πρὸς τὴν παράταξιν εὐτρεπί-
ζομαι, ἐν τοσοῦτοις νικῶν ἀθρόως· παράδεισον ὁρῶν ἄλλον βλαστήσαντα

1, 14-15 Cf. *Ioh.*, 12, 12

1, 7 ἀφαιρούμενοι, τοῦ τεκόντος καρπὸν κτλ. cod. || 11 δ¹ om. cod., addidi ||
13 Ἄλλ' οὐπω] Οὐπω cod. Ἄλλ' addidi

Des seligen Leontios, Bischof von Arabissos, Predigt auf die Auferweckung des Lazarus am vierten Tage nach dessen Tod.

Segne uns, Herr !

1. Nichts ist, wie es scheint, stärker als die Liebe. Alles weiß sie zu besiegen, indem sie eine gute tyrannische Herrschaft ausübt, insbesondere wenn Kinder darauf aus sind, die väterliche Ansicht und Entscheidung mit leichter Hand ⁽¹⁾ niederzuringen, und ihren Erzeuger um die Möglichkeit bringen zu siegen, indem sie seinen Erfolg für den des Besiegten halten. Diese (tyrannischen Druck ausübende Liebe) stieß auch mich in meinem Unvermögen ⁽²⁾ von sich, als sie zu maßvollem Kampfe anregte und die freiwillig hingenommene Niederlage als Sieg für sich beanspruchte ⁽³⁾, wobei sie sprach : „Fürchte dich nicht ! Denn gegen ⁽⁴⁾ Kinder richtet sich der Ringkampf, in dem *dir* die Herrschaft bleibt, auch wenn *jene* siegen, und dir sowohl als jenen der Anlaß zu Freude und Belustigung gemeinsam gehört, in dem sowohl der Besiegte sich freut als auch der Sieger sich brüstet und beide Teile zum Lob ⁽⁵⁾ mit den Ehrenzeichen (des Sieges) bekränzt werden und in dem es keine Veranlassung zum Neid gibt“. Was für ein seltsames Wort ! Doch noch ist die Zeit des Kampfes nicht angebrochen, noch die Stunde der Todesängste nicht gekommen ⁽⁶⁾. Und alle haben Palmzweige ergriffen, um so mit ihrem Eifer dem siegreichen Ende ⁽⁷⁾ zuvorzukommen.

2. Auch ich rüste mich zu für die Schlacht, wobei ich mit meinem Eifer mein hohes Alter strapaziere ; in diesem gewaltigen Kampfe werde ich auf

(1) Neben Mühelosigkeit (14, 10.26) meint *εύκόλως* im Kontext auch Gedankenlosigkeit, selbst Leichtfertigkeit (vgl. 10, 5 mit Anm. 43).

(2) Wörtlich : „meine Schwachheit“ als Formel der Bescheidenheit für die eigene Person.

(3) Wahrscheinlich : „als sie *mich* zu ... anregte und die *von mir* hingenommene Niederlage ...“ ; vgl. S. 325.

(4) Die im Griechischen gebrauchte Präposition ist nicht eindeutig im feindlichen Sinn festgelegt, wie es *κατά* mit Genitiv wäre.

(5) Wörtlich sind hier „die Lobsprüche“ eine nähere Bestimmung zu „den Ehrenzeichen“, die den Sieger auszeichnen.

(6) Die Wortwahl zeigt den plötzlichen Wechsel zur Passionsgeschichte und, wie im folgenden Satz deutlich wird, zu deren liturgischer „Wiederholung“ oder Aktuierung. Vgl. S. 323, Anm. 176.

(7) Gemeint ist die Feier der Auferstehung Christi und damit auch diese selbst. Vgl. auch 13, 5-6.

καὶ πάντοθεν εὐδοῦντα τὰ τῆς χάριτος ἄνθη καὶ τῆς δεσποτικῆς ἀναστά-
 σεως ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν, καὶ κατὰ τὴν μικρὰν χελιδόνα τὸ πνευματικὸν
 5 ἔαρ κελαδήσων ἐλήλυθα, οὐχ ὅσον ἀπαιτεῖ || τῆς ἐορτῆς ἢ παιδρότης, ἀλλ' || f. 67^a
 ὅσον δύναται γλῶσσα, ψελλίζουσα τῷ τῆς ἀμαθίας κόμματι, διὰ φωνῆς
 μετρίας ψιθυρίσαι τῷ θαύματι. Ποῖον πρῶτον εἰς μέσον ἐνέγκω τοῦ
 τελευταίου μὴ ὄντος; Ποῖον τρυγήσω φυτὸν; Ποῖον ἐπιλέξωμαι μαργα-
 ρίτην ἢ ποῖον παρόψομαι, ἐκάστου τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ σωτήρος ἀτιμῆτου
 10 τυγχάνοντος; Ποίαν ἐπιθήσω τοῖς ἐγκωμίοις τάξιν, ὅπου μέτρον ἐπαίνων
 οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὸ σιωπώμενον αἶρει τῆς εὐφημίας τὸ πλεόν; Ἐντεῦθεν ἢ
 τοῦ πατρὸς ἐφέλεται πολιτεία τοῖς κατορθώμασι λάμπουσα, ἐκεῖθεν ἢ τῶν
 παίδων εὐφημία εἰς ἑαυτὴν ἀπασχολοῦσα.

* * *

3. * * * καὶ βιάζονται Μαρία καὶ Μάρθα, τῷ περὶ αὐτὰς πόθῳ μεθο-
 δεύων τὸν ἄδην Λαζάρου τῇ ἐγέρσει καὶ πάλιν ἀποδιδούς τῷ βίῳ τὸν ἐν
 τάφοις βιώσαντα.

2, 6 Cf. *Is.*, 29, 24; 32, 4 9 Cf. 1 *Petr.*, 1, 19 3, 1-3 Cf. *Ioh.*, 11, 1-44

2, 8 ἐπιλέξομαι cod. || 13 ἑαυτὴν] forsan melius αὐτὴν, scil. εἰς τὴν τοῦ πατρὸς
 πολιτείαν || 3, 1 cf. p. 323

einmal unter Anspannung all meiner Kräfte siegen. Schauend⁽⁸⁾, wie ein neues Paradies aufkeimt und heranwächst und wie von allen Seiten die Blumen der (göttlichen) Gnade und Anmut ihren Wohlgeruch verströmen und wie der Tag der Auferstehung des Herrn⁽⁹⁾ naht, und den Frühling des Geistes⁽¹⁰⁾ preisend, zwitschernd, wie es die kleine Schwalbe tut, bin ich hierher gekommen; leider (jubiliere ich) nicht so, wie es der Glanz des Festes fordert, sondern nur so, wie eine Zunge, die unter dem schlagenden Eindruck ihrer Unwissenheit stammelt und stottert, mit leidlich-mässiger Stimme das Wunder besingen kann. Was soll ich als erstes ansprechen, wo es kein letztes gibt? Welches Gewächs⁽¹¹⁾ soll ich abernten? Welche Perle soll ich herausgreifen oder welche werde ich übersehen, wo doch eine jede nichts wert ist im Vergleich zum kostbaren Blute des Erlösers? Welche Ordnung soll ich meinen Lobreden auferlegen, wo es doch kein Maß für das Loben gibt, sondern gerade, was verschwiegen wird, den Wert des glückverkündenden Zurufs⁽¹²⁾ steigert? Von dort her (nämlich von dem her, was dem Schweigen anheimgestellt ist) wird die Lebensgemeinschaft des Vaters⁽¹³⁾ herbeigeführt, deren Glanz die guten Taten sind; von dort her lebt der unablässige Lobpreis der Kinder.

3. *** und Gewalt erfahren⁽¹⁴⁾ Maria und Martha; (denn unser Herr Jesus Christus)⁽¹⁵⁾ überlistet aus Liebe zu ihnen die Hölle durch die

(8) Auf den ersten Blick schließt sich das Partizip vorzüglich an das Vorhergehende an. Sollte *εἰλήλυθα* von einem späteren Kopisten hinzugefügt sein, der die Spannung des Satzes nicht durchhielt?

(9) Gemeint ist das bevorstehende Osterfest.

(10) „Der geistige Frühling“, von dem der Prediger spricht, bringt Ostern und Pfingsten (als Fest der Sendung des Heiligen Geistes) in einen engen Zusammenhang. Vgl. auch C. DATEMA, *De lente in de oudchristelijke literatuur* (Rede bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar ... Vrije Universiteit te Amsterdam), 1979.

(11) Vgl. auch 14, 3 (Anm. 56).

(12) Die Euphemie und ihr Gegenteil, die Dysphemie, besitzen zur Zeit, als diese Predigt gehalten wurde, nicht nur im Enkomion, sondern auch im Kaiserzeremoniell, ja in der ungeschriebenen Verfassungswirklichkeit von Byzanz einen „Sitz im Leben“, den keine moderne Übersetzung mit ihren Konnotationen widerzuspiegeln vermag.

(13) Man vgl. Augustins „*civitas dei*“, ferner den Sprachgebrauch von *βίος καὶ πολιτεία* zur Kennzeichnung einer Heiligenvita.

(14) Da der Zusammenhang nicht klar ist (vgl. S. 323), muß man auch mit der medialen Bedeutung rechnen: „und gewaltsam verfahren“ usw.

(15) Als Subjekt beider Partizipien ist sicher Christus (vgl. S. 324) gemeint.

4. *Τίς τὴν καινὴν τοῦ μνήματος ἀνοιξὶν καὶ τὸν πρῶτον ἐκ νεκρῶν ὁδοιπόρον ἰδὼν οὐκ ἐξεπλήττετο ; Ποῖος λόγος προσθεῖναι δυνήσεται <πρὸς> τοῦ Λόγου τὰ θαύματα, εἰ μὴ μοι τέκης λόγον, ὁ τοῦ Λόγου πατήρ, ἐκ τῆς νεκρωθείσης μου ψυχῆς ζῶσαν ἐξάγων φωνήν, ὡς ἐκ τάφου τὸν || || f. 67'*
- 5 *Λάζαρον ; Σοῦ γὰρ <καλοῦν>τος τὸ κωλύον οὐδέν, <κᾶν> τὰ καθ' ἡμᾶς ὑπὸ πτώσιν τ<ε ἦν> χαλεπὴν τοῦ δι' ἡμᾶς <πε>σόντος, καθ' ἡμῶν [δι' ἡμᾶ<ς>] ἀναστάντος καὶ τὴν ἰδία<ν> ἐπιτελοῦντος ἀνίλεως τυραννίδα, ἀρχὴν τοῦ δύνασθαι καθ' ἡμῶν εἰληφότος, ἀφ' οὗπερ ὁ πρῶτος ἀνθρωπος τὴν πρώτην παρέλυσεν ἐντολήν, ἀπάτη ὄψεως τοὺς θεῖους παρωσάμενος*
- 10 *νόμους, καὶ τοῖς δεσποτικοῖς προστάγμασιν ἀποκλείσας τὴν ἀκοήν, ἤνοιξεν ταύτην τῷ πολυκάκῳ θηρίῳ καὶ συμβουλήν ἐδέξατο θεομάχον, δι' ἧς αὐτός τε τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἐχωρίζετο καὶ γυμνητεῖν ἐμάνθανεν, τὰ τοῦ φωτός ἐνδύματα συκῆς ἀντικαταλλαξάμενος φύλλοις.*

5. *Καὶ ὄλω τῷ γένει τὸν τῆς παραβάσεως ἀν παρέμπεμψεν ὄλισθον, εἰ μὴ φθάσας ὁ πλάσας τὸν ἀνθρωπον, τὴν τῶν ἀμαρτανόντων ἀσθένειαν ἐν ἑαυτῷ ποιησάμενος, τὸ τοῦ πεσόντος ἀνέλαβεν πρόσωπον καί, τὸν ὑπὲρ*

4, 6 Cf. *Luc.*, 10, 18 necnon luciferi lapsus interpretatio 8-11 Cf. *Gen.*, 3, 1-6 11-12 Cf. *Gen.*, 3, 23-24 12-13 Cf. *Gen.*, 3, 7.21 5, 2-3 Cf. *Matth.*, 8, 17

4, 2 *προσθῆναι* cod. *τι* sub intelligendum || 3 *πρὸς* addidi || ὁ ... *πατήρ* cf. fontes septimi saeculi : H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen von Alexandrien*, Freiburg-Leipzig, 1893, 196 ; Anastasii Sinaitae *Viae Dux* (CCSG, 8), Turnhout-Leuven, 1981, CCIII || 5 *καλοῦντος*] *τος* cod., *δεεα* explevit manus secunda (= O²) et quidem primam litteram post *γὰρ* delens, cum δ hoc loco scripserit || *κᾶν τὰ*] *τα* cod., *γαρ* explevit O² || 6 *τε ἦν*] τ... cod., *δε* scripsit O², forsan melius *ὑπὸ τὴν πτώσιν τὴν χαλεπὴν* || *πεσόντος*] .. *σόντος* cod., *πε* explevit et O² || 6-7 *δι' ἡμᾶς*] *δι' ἡμα.* cod., ζ scripsit et O² || 7 *ἰδία*] *ἰδία.* cod., ν scr. et O² || *ἀνίλεως*] *ἀνηλεῶς* cod. || 8 *ἀρχὴν*] *τὴν ἀρχὴν* videtur melius || 11 *δι' ἧς*] *δι' οὗ* videtur melius || 12 *γυμνητεῖν* cod.

Auferweckung des Lazarus und gibt den, der in Gräbern weilte, wiederum dem Leben zurück.

4. Wer erschrak nicht, als er sah, wie überraschend ⁽¹⁶⁾ das Grab geöffnet wurde und wie der erste aus dem Totenreich seinen Weg zurückfand? Welche Rede kann den Wundern des Logos noch etwas hinzufügen, wenn nicht du, Vater des WORTES, mir Worte zeugst, indem du aus meiner toten Seele eine lebendige Stimme hervorbringst: so, wie du Lazarus aus dem Grabe (auferweckt hast). Denn als du riefst, gab es nichts mehr, was hinderte ⁽¹⁷⁾, auch wenn unsere menschliche Wirklichkeit unter dem gewaltigen Sturz und Verderben dessen litt, der um unseretwillen gefallen und gegen uns in Aufruhr geraten war und so ohne jedes Erbarmen seine eigene Gewaltherrschaft ausübt, besaß er doch die Gewalt, gegen uns mit Macht aufzutreten, seitdem der erste Mensch das (ihm) zuerst (gegebene) Gebot ⁽¹⁸⁾ übertrat, indem er, durch die Schlange überlistet, die göttlichen Gesetze von sich stieß, und (seitdem der erste Mensch) sein Ohr für die Anordnungen des Herrn verschlossen und es dem durch und durch bösen Tier geöffnet und dessen Rat, der zum Kampf gegen Gott aufrief, angenommen hatte, wodurch ⁽¹⁹⁾ er sich selbst vom üppigen Leben des Paradieses ausschloß und erfuhr, daß er nackt war, da er die Kleider des Lichtes gegen Feigenblätter vertauscht hatte.

5. Und er hätte dem gesamten Menschengeschlecht seines Fehltritts schlüpfrige Glätte weitergegeben, hätte nicht der Schöpfer des Menschen zuvor ⁽²⁰⁾ sich die Schwäche der Sündigenden in sich selbst zu eigen

(16) Wörtlich: „die überraschende Öffnung des Grabes und den ersten Wanderer aus den Toten“.

(17) Auch eine Übersetzung als allgemeiner Erfahrungssatz ist möglich: „Denn, wenn du rufst, gibt es nichts mehr ...“ (Vgl. 8, 15-16). Doch muß dann im folgenden die Konjekturen lauten: *ὑπὸ <τῆν> πτώσιν τ<ῆν> χαλεπήν*.

(18) Mit „dem ersten Gebot“ ist hier nicht das erste der zehn Gebote gemeint, mag auch der Sache nach das im Paradies gegebene Gebot im Sinne desselben interpretierbar sein.

(19) Wörtlich: „durch diesen Rat“; vgl. jedoch den kritischen Apparat.

(20) Das Wort *φθάνω* wird im Kontext nicht nur im Sinn des Zuvorkommens (1, 15), sondern auch des Ankommens gebraucht (8, 1); in 14, 1 ist so wie hier im Prinzip beides möglich, wobei zumindest in 5, 2 keine sachliche Differenz entstehen muß, sofern die Ankunft Gottes auf Erden, seine Inkarnation, ein „Zuvor“ zur Erlösung ist. M.a.W. mit Christi Ankunft wird die Weitergabe der Unheilsituation unterbrochen. Mehr scheint der Text nicht sagen zu wollen. Ein „Zuvor“ zur Sünde Adams soll hier nicht insinuiert werden, als ob dieser Tat immer schon Gottes Wille zur Inkarnation „voraus war“.

- αὐτοῦ κατορθώσας πόλεμον, τὴν νίκην ἀπέδωκεν τῷ κακῶς ἠττηθέντι,
 5 μεταθείς τὴν ὕβριν ἐπὶ τὸν ἀδίκως κρατήσαντα· || <τὴν γὰρ> φθαρείσαν || f. 68ⁿ
 φύ<σιν φο>ρέσας ὁ ἄφθαρτος <καὶ τ>ὸ ἡμέτερον φύραμα <οἴκε>ϊον
 ποιησάμενος ἔν<δυ>μα καὶ ἐαντὸν σωμα<τ>ώσας ἐκ σαρκὸς
 γηγε<ν>οῦς, ἔλυσεν τῆς κατάρας τὸν νόμον τὸν λέγοντα· Γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν
 ἀπελεύση, οὐδενὸς ἐτέρου λύειν εἰδότης ἢ τοῦ θέλοντος δεσπότης θεοῦ.
 10 Οὗτος ἐκ παρθένου μήτρας ἀσπόρως ἐτέχθη· καὶ δευτέραν γέννησιν διὰ
 σαρκὸς ὑπελθὼν, δευτέραν ἀναγέννησιν διὰ πνεύματος ἐχαρίσατο· καὶ
 πρὸς τὸ ἡμέτερον καταπεφοίτηκε μέτρον, ἵν' ἡμᾶς πρὸς τὸ οἰκεῖον ἀναβι-
 βάσῃ ὕψωμα, ὅλα τὰ ἀνθρώπινα καταδεξάμενος, ἵν' ὅλους πληρώσῃ θεότη-

8 Gen., 3, 19

5, 5 τὴν γὰρ]ρ cod., γε γαρ (scil. καὶ γὰρ) O² || 6 φύσιν φορέσας] φύ....ρέ-
 σας cod., σ(ι)ν δεδοχ(?) explevit O² || καὶ τὸ] ...ο cod., δε τ explevit O² || οἰκεῖον/
 ...ϊον cod., καὶ (= καὶ μὲν?) explevit O² || 7 ἔνδυμα] ἔν..μα cod., καμ⁹⁸ (sic)
 explevit O² || σωματώσας] σωμα.ώσας cod., τ scripsit et O² || γηγενοῦς] γηγε.οῦς
 cod., ν scripsit et O²

gemacht und die äußere Erscheinung des Gefallenen angenommen und, indem er den Krieg zu dessen Gunsten zum Erfolg führte, den Sieg dem auf üble Weise Besiegten geschenkt, den frevlerischen Hochmut⁽²¹⁾ aber dem ohne und wider Recht Herrschenden zugeschoben. Denn der Unvergängliche⁽²²⁾ löste, nachdem er die verderbte, zugrunde gerichtete Natur angezogen und sich unsere „Masse“⁽²³⁾ zum eigenen Gewand gemacht und sich selbst aus irdischem „Fleisch“⁽²⁴⁾ verleiblicht hatte, das Gesetz des Fluches, das da sagt : „*Erde bist du, und zur Erde wirst du zurückkehren*“, ein Gesetz, das niemand zu lösen⁽²⁵⁾ wußte außer Gott, der Herr, wenn er es wollte. Dieser wurde ohne Samen aus dem Schoß der Jungfrau geboren. Und indem er (so) eine zweite Geburt im „Fleische“ auf sich nahm, schenkte er eine zweite Geburt im Geiste. Und er ist herabgestiegen zu unserem (menschlichen) Maße, um uns zu seiner eigenen Höhe zu erheben. Er tat dies, indem er alles Menschliche annahm, um alle mit Gottes Wirklichkeit⁽²⁶⁾ zu erfüllen

(21) Nämlich „die Hybris“.

(22) Mit Vergänglichkeit und ihrem Gegenteil ist im Text nicht, wie es der deutsche Ausdruck nahelegt, die zeitliche Dimension und deren Negation gemeint, sondern der Zerfall einer synthetischen Wirklichkeit, die Auflösung ihrer Einheit und damit ihre Vernichtung bzw. die Negation derselben ; insbesondere die Sterblichkeit, sofern im Tod die Leib-Seele-Einheit aufgelöst wird, und die Verwesung, sofern mit dem Tod der Körper als Einheit von Säften und Elementen zerfällt, wird mit dieser Vergänglichkeit angesprochen bzw. durch die Unvergänglichkeit ausgeschlossen.

(23) Ein geläufiger Terminus in einem christologischen Kontext, wo er in frühen Texten ebenso wie der Begriff „menschliche Natur“ die Menschheit als Kollektiv meint und nicht einen individuellen Menschen. Ein menschliches Individuum schien mit „menschlicher Person“ identisch und darum unausweichlich einer nestorianischen Interpretation den Weg zu bereiten. Selbst ein Autor wie Anastasios Sinaites (7. Jahrhundert) tut sich an diesem für eine Abwehr monophysitischer Angriffe wesentlichen Punkt schwer.

(24) Die Formulierungen der Predigt folgen dem „Sarx-Gott (Logos)-schema“ ; vom Menschen Jesus und von *ἐνανθρώπησις* (Menschwerdung) hören wir nichts. Doch erlaubt diese Tatsache keine eindeutige Zuordnung zu einer bestimmten christologischen Richtung (vgl. auch Anm. 23). Der Begriff Sarx kann, muß aber nicht mit einer Negation der menschlichen Psyche Christi zusammengehen. Vgl. S. 326.

(25) Im Deutschen ist gewiß besser vom „Aufheben eines Gesetzes“ zu sprechen ; doch hat die Metapher des „Lösens“ eine hervorragende Stellung in diesem Text, so daß dies auch in der Übersetzung zum Ausdruck kommen sollte.

(26) Wörtlich : „mit Gottheit“, was im christlichen Sprachgebrauch identisch ist mit : „mit Gott“ und im soteriologischen Kontext („Vergöttlichung“) „Gottes Wirklichkeit“ bedeutet, sofern Gott dem Menschen – wirklich, wahrhaftig – zugänglich wird, nicht aber „Gottes Wesen“ meint.

15 τος καὶ μεταστήσῃ πρὸς ἀφθαρσίαν, τὴν φθαρεῖσαν εἰκόνα ἰδίαν ποιησάμε-
νος, ἵνα ἡμέτερα γένηται τὰ οὐράνια.

6. Οὗτος δὲ ἦλθεν πρῶτον εἰς τὸ Ἰουδαίων γένος καὶ τὰς τῶν πατέρων
βειβαίων ὑποσχέσεις καὶ πολυποίκιλον ἐπιδεικνύμενος εὐνοίαν, καὶ μηδὲν
ἐνέτρεπεν τοὺς ἀγνώμονας πρὸς εὐσέβειαν· ἔμενον γὰρ καὶ μετὰ θεραπείας
ἀνάτατοι, τὴν ἐτέρων σωτηρίαν ἀρρωστοῦντες αὐτοὶ καὶ νόσον δεχόμενοι | f. 68^b
5 τὴν ὑγιαίνουσαν πράξιν.

Ἄλλ' οὐδὲ τοῖς ἔξωθεν ἀπέκλεισεν τοῦ πλοῦτου τὴν μέθεξιν, ὅταν πίστις
βιάζεται τὴν χάριν ἀρπάξουσα. Καὶ γὰρ Χανααναία τῶν ὀρίων αὐτῆς
ἐξεληθοῦσα καὶ τῆς πατρικῆς δυσωδίας ἀποθεμένη τὸν μῶμον, ἐσωτέρα
πάντων ἐγένετο καὶ τὸν μακαρισμὸν ἐτρέφα ὃν ἀπέπτυσεν ἡ ἄκαρπος τῶν
10 Ἑβραίων προαίρεσις.

Γυνὴ τὸ πάθος διώκουσα καὶ τὸν βίον πτωχεύουσα, τῇ ἀφῆ τοῦ κρασπέ-
δου τοὺς ποταμοὺς ἐξήρανε τῶν αἱμάτων οἶονεὶ χαλινῶ τινι τῇ πίστει
σωφρονεῖν τὴν νόσον διδάσκουσα· καὶ τούτοις ἄσχετος ἦν τῆς δυσσεβείας
ἡ ῥύσις.

15 Ἐν ἄρτοις ὀλίγοις ἐτρέφοντο μυριάδες· καὶ τούτους συνέτριβεν πίστεως
ἔνδεια. Ἰσταντο πλήρεις κλασμάτων οἱ κόφινοι· καὶ οὗτοι κενοὶ τῶν
θαυμάτων ἐγίνοντο· καὶ τῶν πεινῶντων ὁ κόρος λιμὸν ἐνεποίει τῆς
πίστεως, ἀπιστίας γενομένη<ς> πλησμονῆ.

14 creatio hominis secundum imaginem dei : cf. *Gen.*, 1, 16-17 6, 1-2 Cf.
Matth., 5, 17 necnon 15, 24 et *Marc.*, 7, 27 Cf. *Sap.*, 12, 21 ; *Rom.*, 15, 8
2 Cf. *Matth.*, 23, 37 par. ; *Eph.*, 3, 10 6-7 Cf. *Matth.*, 11, 12 7-10 Cf.
Matth., 15, 21-28 par. 8 Cf. *infra*, 14, 9-12 11-13 Cf. *Matth.*, 9, 20-22
par. 12 Cf. *Marc.*, 5, 29 15-16 Cf. *Matth.*, 14, 15-21 par.

6, 4 videtur accusativus Graecus, sed forsán διὰ omisit ante τὴν || 11 τὸ πάθος
διώκουσα cf. nota 31 versionis || 13 σωφρονεῖν] videtur melius σωφρονίζειν ||
15 Ἐν ἄρτοις cf. 6, 26 || 18 γενομένης πλησμονῆ] γενομένη πλησμονῆ cod., forsán
autem γερόμενος πλησμονῆ scribendum ||

und zur Unvergänglichkeit umzugestalten ; dies tat er, indem er das verderbte, zugrundegegerichtete Bild (27) sich zu eigen machte, damit das Himmlische unser eigen werde.

6. Dieser (nämlich Gott, der Herr, der alles Menschliche sich zu eigen gemacht hatte) kam zuerst zum Geschlecht der Juden, wobei er sowohl die den Vätern zuteil gewordenen Verheißungen bekräftigte als auch sein vielfaches Wohlwollen deutlich zeigte, selbst wenn nichts die Unverständigen und Undankbaren zur Frömmigkeit (28) umkehren ließ. Denn auch mit einer Therapie blieben sie unheilbar, da sie sich am Heil der anderen ihre eigene Schwäche und Krankheit zuzogen und da sie das zur Gesundung führende Handeln als Krankheit ansahen.

Doch auch denen, die von außen kamen (29), verschloß er nicht die Teilhabe am Reichtum (des Heils), wann immer Glaube mit zwingender Macht auftrat und die Gnade an sich riß. Denn eine Kananäerin, die aus ihrem Gebiete (zu ihm) kam und den Schandfleck ihres väterlichen Gestanks für sich abgelegt hatte, drang mehr als alle (anderen) in die innere Mitte vor (30) und erntete jene Seligpreisung, welche die unfruchtbare Sekte der Hebräer verschmähte.

Eine Frau, die dem Leiden nachlief (31) und ein armseliges Leben führte, brachte durch die Berührung des Saumes (von des Herrn Gewand) die Blutströme zum Versiegen ; so lehrte sie (uns), mit dem Glauben gleichsam wie mit einem Zügel die Krankheit in Zucht und Maß zu halten. Und diesen (nämlich den Juden) war der Blutfluß ihrer Gottlosigkeit unbezwingbar !

An wenigen Broten nährten sich unzählige. Und diese (nämlich die Juden) rieb der Mangel an Glauben auf ! Vorhanden waren (nach der wunderbaren Speisung) voll mit Brotresten die Körbe. Und diese (die Juden) blieben leer, ohne Wunder ! Und der Hungernden Übermut und Überdruß (32) bewirkte einen Hunger nach Glauben, nachdem durch Übersättigung Unglaube entstanden war.

(27) Was der Prediger präzisiert unter Gottes Ebenbildlichkeit im Menschen versteht und vor allem was unter deren „ruinierten Zustand“, wird leider nicht deutlich. Doch scheint er nicht mehr sagen zu wollen als : „Was von Gott nicht angenommen wurde, kann auch nicht geheilt werden“ (vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Ep.*, 101, 7, *PG*, 37, 181 C 8-184 A 1).

(28) Gemeint : „zur wahren Religion, Gottesverehrung, Frömmigkeit“.

(29) Gemeint : die Heiden im Unterschied zu den Juden als Volk Gottes.

(30) Wörtlich heißt diese esoterische Formulierung : sie „wurde eine mehr innere als alle (anderen)“.

(31) So die Interpretation des Predigers.

(32) Zum *kóros* vgl. S. 327.

- Οἱ παράλυτοι ἐσφίγγοντο· καὶ αὐτοὶ παρελύοντο. Ὁ κωφὸς ἤκουεν· καὶ
 20 ὁ ἀκούων ἐκώφευεν· καὶ τοῦ || τυφλοῦ βλέποντος αὐτοὶ τὴν πῆρῳσιν | f. 68^m
 ὑπεδέχοντο. Ἄλλ' οὐδὲ νεκροὶ πρὸς ζωὴν μεθιστάμενοι ἔπαυον τῆς ἀπισ-
 τίας τὴν νέκρωσιν. Ἴσως γὰρ ἑκατέροις ἔμενον ὀργιζόμενοι, καὶ τῷ σώζοντι
 χαλεπαίνοντες καὶ τοῖς σωζομένοις βασκαίνοντες, καὶ οἰκεῖον ποιοῦντες
 ἀρρώστημα τῶν καμνόντων τὴν ἴασιν.
- 25 Οἶδεν γὰρ φθόνος ἐλαττομένας δεικνύναι τῶν πραγμάτων τὰς φύσεις καὶ
 πρὸς τὸ χεῖρον μεταβάλλειν τὰ κρεῖττονα, ἐν ἴσῳ ζυγῷ ταλαντεύ<ων> τοῦ
 δικαίου τὴν πλάστιγγα.

7. Ἦγειρε κατ' οἶκον τὸ Ἰαῖρου θυγάτριον, δημοσίᾳ φερόμενον ἐπὶ
 κλίνης τὸν τῆς χήρας ἀνέστησε παῖδα, ἥδη δις συλήσας τὸν ἕδην καὶ
 θριαμβεύων τοῦ θανάτου τὸ κράτος. Ἐπὶ τρίτην ἔρχεται πρᾶξιν πα-
 ριστώσαν τῆς θεότητος τὴν ἐνέργειαν· τὸ γὰρ πρῶτον τῶν θαυμάτων
 5 τελευταίαν ἔσχηκε τάξιν καὶ τὸ τοῖς χρόνοις ἐλαττούμενον πλεονεκτοῦν
 ἐδείκνυτο τῇ δυνάμει. Ἡσθένει ὁ Λάζαρος ὁ Μαρίας καὶ Μάρθας
 ἀδελφός· ἀποστέλλουσιν πρεσβείαν τὴν αἰτίαν σημαίνουσαι καὶ τὴν
 ὑγεί||αν αἰτούμεναι. Ἀνέ<σχε>το μυστικῶς, καὶ πρὸς <νε>κρὸν ὑπεχώρει, || f. 68^b
 χῶ<ραν> διδοὺς τῷ θανάτῳ, ἰν<α> μείζονα δεῖξῃ τοῦ θαύματ<ος> τὴν
 10 ἐνέργειαν, κρεῖττο<ν> ἠγησάμενος ἀναστήσαι θανόντα ἢ θεραπεῦσαι
 νοσοῦντα, ἀναγαγεῖν τοῦ τάφου ἢ καταγαγεῖν τῆς κλίνης· τοῦτο γὰρ καὶ
 τοῖς λοιποῖς δι' ἐμπειρίας ἔστι ποιεῖν.

19 Sanatio paralyticorum : *Matth.*, 8, 5-13 ; 9, 1-8 parr. 19-20 Sanatio
 surdi : *Matth.*, 11, 5 par. ; in genere : *Marc.*, 7, 37 ; cf. et *Marc.*, 7, 31-35 par. ubi
 de muto a Jesu sanato 20 Cf. *Marc.*, 8, 22-26 ; *Ioh.*, 9, 1-39 21-22 Cf.
infra, 7, 1 sqq. 22-23 Cf. *Matth.*, 9, 34 ; 12, 24 parr. 23 Cf. *Ioh.*, 9, 9-34
 7, 1 Cf. *Matth.*, 9, 18-20.23-25 parr. 1-2 Cf. *Luc.*, 7, 11-16 4-5 Cf.
Ioh., 2, 11 cum *Ioh.*, 12, 18.37 6-13, 6 Cf. *Ioh.*, 11, 1-12, 18 6-8 Cf. *Ioh.*,
 11, 1.3 8 Cf. *Ioh.*, 11, 6.15

25 ἐλαττομένας bis scripsit cod. || 26 ταλαντεύων] ταλαντεύουσα cod. || 7,
 8 Ἀνέκετο] ἀνε...το (ἀνε...το) cod., aut χθε (scil. ἀνέχθετο) scripsit aut χνε (scil.
 ἀνεχύετο, melius ἀνεύχετο : cf. *Ioh.*, 11, 41) O² || νεκρὸν] ..κκὸν cod., νε scripsit
 et O² || 9 χῶραν] χῶν.. cod., ἀπο (explevit (scil. ἀποδιδούς) O² || ἴνα] ἴν. cod., α
 μη (?) videtur explevisse (i.e. ἴνα μῆ) O² || θαύματος] θανματ... cod., τος scripsit
 O² || 10 κρεῖττον] κρεῖττο. cod., O²

Den Gelähmten wurden die Glieder festgebunden. Und sie selbst (d.h. die Juden) sind nun gelähmt ! Der Taube hörte. Und der Hörende (nämlich der Jude) ⁽³³⁾ wurde taub ! Und als der Blinde sah, erlosch ihnen selbst (d.h. den Juden) das Augenlicht ⁽³⁴⁾ ! Doch auch Tote, die ins Leben zurückkehrten, setzten dem Tod des Unglaubens kein Ende. Denn gleicherweise zürnten sie (d.h. die Juden) weiterhin sowohl dem Rettenden als auch den Geretteten, jedem von beiden ; dem Retter zürnten sie ungehalten, die Geretteten verleumdeten sie mißgünstig, und sie machten so aus der Heilung der mühselig Leidenden ihre eigene Krankheit.

Denn der Neid verstand es zu zeigen, daß die Natur der Dinge ⁽³⁵⁾ weniger wert ist (als man sieht) ⁽³⁶⁾, und er verstand es, das Mächtigere und Bessere so zu verdrehen, daß es als das weniger Gute und Geringere erscheint. Dies gelingt ihm, indem er die das Recht wägende Waage, auch wenn sie einen Waagebalken hat, der Gleiches in gleicher Weise wiegt, auf und ab schaukeln läßt.

7. Er (Christus, der Herr) erweckte in häuslicher Umgebung das Töchterlein des Jairus ; er ließ den Sohn der Witwe (von Naim), der in aller Öffentlichkeit auf einer Bahre getragen wurde, auferstehen, und so hat er zwei Mal die Hölle um ihre Beute beraubt und über die Herrschaft des Todes triumphiert. Zur dritten Tat, die das Wirken der Gottheit zeigt, kommt er nun. Denn das bedeutendste aller Wunder steht am Ende der Reihe aller Wunder ; das der Zeit nach letzte (Wunder) erwies sich als (allen anderen) durch Macht und Kraft überlegen : *Lazarus, der Bruder Mariens und Marthas, war krank ; sie schicken eine Botschaft zu ihm (d.h. zum Herrn), worin sie den Anlaß nennen und sich die Gesundheit (ihres Bruders) erbitten.* Er hielt sich (zunächst) auf geheimnisvolle Weise zurück und brach (dann) zu einem Toten auf, so dem Tode Raum gewährend, um desto mehr die Wirkung des Wunders zu zeigen. Denn er hielt es für etwas Mächtigeres, einen Verstorbenen aufzuerwecken als einen Kranken zu heilen, (denn er hielt es für etwas Überlegeneres) aus dem Grabe herauszuführen als vom Bett herabzuhelfen. Denn letzteres kann man im übrigen auch tun, wenn man eine entsprechende Erfahrung besitzt.

(33) Ironisch aufgegriffene Selbstbezeichnung Israels.

(34) Das griechische Wort meint eine Verstümmelung und wird insbesondere von Blindheit und Taubheit gebraucht.

(35) Tatsachen, wirkliche Sachverhalte bezeichnet der Begriff der *prágmata* und dient oft zur Interpretation von „Natur(en)“.

(36) Diese elliptische Ausdrucksweise liegt im Begriff der Realität (*prágmata*) beschlossen.

8. "Οτε δὲ τὸ δοκοῦν οἰκονομικῶς ἐπληρώθη, φθάσαντι τὴν Βηθανίαν ἀπὸ πάντα μετὰ δακρύων ἢ Μάρθα, τὴν αἰτίαν αὐτῷ τοῦ θανάτου προσρίπτουσα καὶ λέγουσα· „Εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἂν ἀπέθανέν μου ὁ ἀδελφός. Διὰ τὸ σὸν" φησιν „θέλημα γέγονεν τοῦ θανάτου τὸ πάθημα· κατὰ <τὴν> σὴν
5 βούλησιν ἤρπασεν τὸν ποθοῦμενον." Οτε τὴν ἐπίσκεψιν ἀνεβάλου, τότε τὴν ἀπόγνωσιν ἐπεδείξω, οὐ τῷ μὴ δύνασθαι βοηθεῖν, ἀλλὰ τῷ μὴ βούλεσθαι συμπαθεῖν, οὐκ ἀσθενεῖα τοῦ σώζειν, ἀλλ' ὑπερθέσει τοῦ θέλειν. Οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν σοῦ παρόντος ἰσχύειν τὸν θάνατον, ὡς οὐδὲ παρόντος ἡλίου χρηματίζειν τὴν νύκτα. Ἄλλὰ καὶ νῦν ἐπὶ τῆς σῆς γλώττης κεῖται Λαζάρου
10 τὸ πνεῦμα. "Ἄνοιξον τὰ χεῖλη. || <Εἰ δὲ> ἀνοίξεις τὸν τάφον, <εὐ>ρήσεις || f. 69^a
πρὸς τὴν σὴν <κέλε>ουσιν ἀπειθοῦντα τὸν <ᾄδ>ην, ἥδη πεῖραν τῆς νί<κ>ης δεξάμενον καὶ δις ἠττηθέντα· ἀποδώσει τὸν τρίτον καὶ μὴ βουλόμενος. Εἰπέ· Θέλω, καὶ συντρέχει τὸ δύνασθαι. Κάλεσον τὸν θανόντα· ἴδωμεν τὸν κωλύοντα. Διὰ φωνῆς ἐνεργῶν, τί δυσχεραίνεις περὶ τὸ
15 θαῦμα; Νεύματι κατορθῶν, τί βραδύνεις περὶ τὴν χάριν; Σοῦ γὰρ καλοῦντος, ἐμποδίζειν οὐ δύναται νέκρωσις".

9. Ταῦτά τοι καὶ Μάρθα καὶ Μαρία μετὰ θρήνων ἤξιον· καὶ Χριστὸς συνεδάκρυεν. Ἐκοινωνεῖ γὰρ τῷ πάθει ὡς κοινωνήσας τὴν φύσιν. Καὶ τὴν σάρκωσιν ἐπιστοῦτο τοῖς δάκρυσιν, οὐ τὸν Λάζαρον ἐλεῶν, ὃν ἀναστήσειν ἔμελλεν, ἀλλὰ τοῦ γένους τὴν νέκρωσιν ὀδυνώμενος, ὅτιγε ἐπ' ἀφθαρσίᾳ

8, 1-3 Cf. *Ioh.*, 11, 20-21

9, 2 Cf. *Ioh.*, 11, 35

4-5 Cf. *Sap.*, 2, 23

8, 4 γέγονεν θέλημα cod., transposui || τὴν addidi || 5 ἤρπασεν videtur addendum (7, 2-3) ὁ ἄδης vel (ὁ θάνατος: melius) οὗτος || 6 τῷ^{1,2}] τὸ cod. || 10 πνεῦμα] forsan melius ὄνομα || Εἰ δὲ] cod., ὑμοῖοτα (?) O² || εὐρήσεις] ...ρήσεις cod., κσευ explevit (scil. καὶ εὐρήσεις) O², forsan recte || 11 κέλευσιν] ...ουσιν cod., ελε explevit (scil. ἔλευσιν) O² || ἄδην] ..ην cod., ad scripsit et O² || 12 νίκης] νί.ης cod., x scripsit et O², melius τῆς σῆς νίκης || 12 καὶ¹ - ἠττηθέντα] forsan Καὶ δις ἠττηθείς

8. Als sein Beschluß sich auf die Weise göttlicher Heilsvorsehung ⁽³⁷⁾ erfüllte, kam ihm, als er Bethanien erreichte, Martha unter Tränen entgegen ; sie warf ihm die Ursache für den Tod (ihres Bruders) vor und sprach : „*Wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben. Deines Willens wegen*“, so sagt sie, „*geschah das Todesleiden ; deinem Willen entsprechend raubte (die Hölle) ⁽³⁸⁾ den Vielgeliebten. Als du deinen Krankenbesuch (bei ihm) aufschobst, da hast du die Verzweiflung offen zutage treten lassen, nicht dadurch, daß du nicht helfen konntest, sondern dadurch, daß du kein Mitgefühl zulassen wolltest, nicht dadurch, daß du zu schwach warest, um zu retten, sondern dadurch, daß du dein Wollen aufgeschoben hast. Denn es wäre nicht möglich gewesen, daß in deiner Gegenwart der Tod seine Macht geltend gemacht hätte, wie es auch nicht möglich ist, die Nacht zu benennen ⁽³⁹⁾, wenn die Sonne da ist. Doch auch jetzt noch liegt auf deiner Zunge des Lazarus Geist ⁽⁴⁰⁾. Öffne deine Lippen ! Wenn du das Grab öffnest, wirst du erleben, daß die Hölle deinem Befehl gehorcht, hat sie doch schon die Erfahrung deines Sieges gemacht und war sie (dir) schon zwei Mal unterlegen. Sie wird auch den Dritten wider ihren Willen herausgeben. Sprich : „Ich will“ ! Und Können (Macht und Kraft) wird sich sogleich (mit diesem Wort) verbinden. Rufe den Verstorbenen ! Laß uns den sehen, der es verhindert ! Was bist du ungehalten im Hinblick auf das (hier zu wirkende) Wunder, wo du doch (einzig) durch der Worte Schall (dies Wunder) wirkst ? Was zögerst du im Hinblick auf die (hier zu schenkende) Gunst und Gnade, wo du doch (allein) durch einen Wink (alles) zustande bringst ? Denn, wenn *du* rufst, vermag der Tod kein Hindernis zu sein“.*

9. Dies forderten sowohl Martha als auch Maria mit Jammern und Klagen. Und Christus weinte mit ihnen. Denn er nahm am Leiden teil, wie er an der (menschlichen) Natur teilnahm. Und durch die Tränen verbürgte er die Inkarnation, indem er sich (weinend) nicht des Lazarus erbarmte, den er aufzuerwecken gedachte, sondern den Tod der Menschheit beklagte. Denn *war der Mensch auch in Unvergänglichkeit geschaffen*, so hatte er doch sein

(37) Dieser Schlüsselbegriff der Heilsökonomie ist der modernen Sprache entfremdet und darum, vor allem angesichts seiner Konnotationen, nicht mehr echt übersetzbar, sondern nur umschreibbar.

(38) „Der Tod“ bzw. „der Hades“ scheint so selbstverständlich zu sein, daß man sich fragen kann, ob man in diesem Satz das Subjekt ausdrücklich nennen muß.

(39) Oder : „daß die Nacht Anweisungen gibt“ bzw. „ihr Geschäft wahrnimmt“. Welches Bild ist eigentlich gemeint ?

(40) Besser scheint : „des Lazarus Leben“.

5 κτισθεὶς ὁ ἄνθρωπος φθορᾶς ἄλλαγμα τὴν ζωὴν ἐποίησατο, μᾶλλον εἰς τάφον ἐλθεῖν βουλευσάμενος ἢ τὸν οὐρανὸν οἰκεῖν ἐρεισάμενος, καὶ τῆς ἀθανάτου διαίτης προτιμήσας τὴν νέκρωσιν.

10. Καὶ παρατὰ ἐμάνθανεν· „Ποῦ τεθείκατε Λάζαρον ;“ Τὴν αὐτὴν ἐρώτησιν καὶ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἐποίει λέ || γων· „Ἀδὰμ ποῦ εἶ ;“ ἵνα δείξῃ || f. 69^b ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

5 Ποῦ τεθείκατε αὐτόν ; „Οὐχ οὗτός“ φησιν „τῆς ἐμῆς δημιουργίας ὁ νόμος, ἀλλὰ τῆς ὑμετέρας εὐκολίας ὁ τρόπος. Οὐ διὰ τοῦτο κοινωνοὺς ὑμᾶς τῆς ἐμῆς ἐποησάμενη εἰκόνας, ἵνα τοῦ χόδς γένησθε μέτοχοι, ἀλλ’ ἤρπασεν τὸ δῶρον ὁ φθόνος καὶ καρπὸς θανάτου γέγονεν τὸ πλημμέλημα. Διὰ τοῦτο τάφον οἰκεῖν ἀναγκάζεσθε“.

10 Ποῦ τεθείκατε Λάζαρον ; Ὁ τῆς ψυχῆς θεωρῶν τὴν μετάστασιν, τοῦ σώματος ἐμάνθανε τὴν μετάθεσιν· καὶ ὁ τὸν χρόνον προειπὼν τοῦ θανάτου, τὸν τόπον ἠρώτα τοῦ τάφου. Σοφῶς ὑπεκρίνατο τὴν τοῦ μηνήματος ἄγνοιαν, ὁ τοῦ μέλλοντος ἔχων ἐν γνώσει τὴν ἔκβασιν, ἵνα φυλάξῃ ἀνύβριστον τὸ θαῦμα καὶ μείνῃ λοιδορίας ἐλεύθερον τὸ γινόμενον.

11. Οὕτως ἐπὶ τὸν τάφον ἐλήλυθεν καὶ τοῖς ἀποστόλοις κυλίειν τὸν λίθον ἐκέλευσεν. Οὐδὲ γὰρ ἦν Ἰουδαίοις ἐπιτρέπειν τὸ θαῦμα (ἀεὶ λιθίνην ἔχουσι τὴν καρδίαν) καὶ τῆς θείας βουλῆς ὑπηρέτας γίνεσθαι τοὺς βεβήλους καὶ κοινὸν ἠγεῖσθαι τὸ θαῦμα καὶ μερίζειν || τὸν ἔπαινον ὡς συγ- | f. 69^a
5 κάμνουσιν Χριστῷ, ἀλλὰ μυστικῶς τοῖς ἀποστόλοις ἐκέλευσεν καὶ τὸν λίθον κυλίειν καὶ τὰς κειρίας λύειν, ἵν’ ἡμεῖς μάθωμεν τῆς θεραπείας τὴν

10, 1 *Ioh.*, 11, 34 2 *Gen.*, 3, 9 3 *Hebr.*, 13, 8 4 *Ioh.*, 11, 34
5-6 Cf. *Gen.*, 1, 26-27 ; praeterea et *Gen.*, 2, 7 cum *Gen.*, 3, 19 (supra, 5, 8-9)
6-7 Cf. *Sap.*, 2, 24 9 *Ioh.*, 11, 34 10 Cf. *Ioh.*, 11, 15 11, 1-2 Cf.
Ioh., 11, 39 ; quoad interpretationem : infra, 11, 5-6 5-6 Cf. supra, 11, 1-2
Aliter apud *Ioh.*, 11, 44

9, 6 βουλευσάμενος cf. 4, 10-13 || 10, 2 δείξει cod. || 11, 4 μερίζειν] subintelligendum αὐτοῖς Χριστὸν μερίζειν aut coniciendum μερίζεσθαι || 5-10 ἀλλὰ – οὐρανοῖς forsitan est interpolatio, cf. nota 49 versionis ||

Leben gegen die Vergänglichkeit (und Verwesung) ⁽⁴¹⁾ eingetauscht, indem er sich eher anraten ließ ⁽⁴²⁾, ins Grab zu steigen, als sich kraftvoll stemmend anstrebte, den Himmel zu bewohnen, und indem er das Sterben der unsterblichen Lebensweise vorzog.

10. Und auf der Stelle erkundigte er (d.h. Christus, der Herr) sich : „*Wo habt ihr Lazarus bestattet ?*“. Die selbe Frage stellte er auch an Adam : „*Wo bist du, Adam ?*“, um zu zeigen, daß *Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit ein und derselbe ist*.

Wo habt ihr ihn bestattet ? „Nicht ist dies“, sagt er (auf diese Weise), „das Gesetz meiner Schöpfung, sondern die Art eurer Leichtfertigkeit ⁽⁴³⁾. Nicht deshalb habe ich euch teilnehmen lassen an meinem Bild, damit ihr an Erde und Staub teilhabt ; doch der Neid raubte die Gabe und eine tödliche Frucht ⁽⁴⁴⁾ wurde das Vergehen. Deshalb seid ihr gezwungen in einem Grabe zu hausen“.

Wo habt ihr Lazarus bestattet ? Der, der die innere Veränderung der Seele schaut, erkundigte sich nach der Ortsveränderung der Körpers ; und der, der die Zeit des Todes vorhergesagt hatte, fragte (nun) nach dem Platz des Grabes ! Weise heuchelte der das Unwissen um den Ort des Grabes, der um den Ausgang der Zukunft weiß, um so das Wunder vor jeder Form frevlerischen Hochmuts ⁽⁴⁵⁾ zu schützen ! Damit auf diese Weise das Geschehen von jeder verleumderischen Lästerung frei bleibe !

11. So kam er zum Grabe und befahl den Aposteln, den Stein wegzuwälzen. Denn man durfte den Juden das Wunder nicht anvertrauen (haben sie doch immer ein steinernes Herz !) und nicht zulassen, daß die Gottlosen Diener des göttlichen Ratschlusses wurden und daß man meinen könnte, das Wunder sei eine gemeinsame Sache (von ihnen und Christus) und (letzterer) teile (mit ihnen) das Lob (dieses Wunders), als ob sie sich mit ihm zusammen abgemüht hätten. Vielmehr befahl er den Aposteln im Geheimen ⁽⁴⁶⁾, sowohl den Stein wegzuwälzen als auch die Binden (mit denen der

(41) Vgl. Anm. 22.

(42) Vgl. 4, 10-11.

(43) Zur Übersetzung von *εὐκολία* vgl. Anm. 1. M.a.W. nach Gottes Schöpferwillen gab es keinen Tod und darum keine Bestattung.

(44) Der genitivus obiectivus („Frucht zum Tode“) wurde mit dem Adjektiv wiedergegeben.

(45) Zur Hybris vgl. 5, 5.

(46) Da im Johannesevangelium nicht ausdrücklich gesagt wird, daß Jesus den Aposteln diesen Befehl gab, wird man diese Übersetzung rechtfertigen können. Doch wie in 7, 8 könnte hier auch der (geheimnisvolle) Zeichencharakter von Befehl

μέθοδον, οὐδενὸς τοῦτο ποιεῖν δυναμένου ἢ τῶν μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ, οἷς
καὶ πρώην ἔλεγεν· ὁ, ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς
οὐρανοῖς· καὶ ὁ, ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς
10 οὐρανοῖς.

12. *Εἶτα βλέπων καὶ εἰς οὐρανὸν ἔκραξεν λέγων· „Λάζαρε δεῦρο
ἔξω“, ὡς πρὸς ὑπνοῦντα τὸν θανόντα φθεγγόμενος, ὡς ἐξ οἴκου τοῦ τάφου
συγκαλούμενος. Λάζαρε δεῦρο ἔξω. Τῇ φωνῇ τοῦ κελεύοντος ὁ νεκρὸς
συμπροήρχετο καὶ τοῦ λόγου ταχύτερον ἔτρεχεν, οὔτε τῷ σουδαρίῳ οὔτε
5 ταῖς χειρίαις κρατούμενος· οὐ γὰρ οὐκ ἔστι ψυχῆς νέκρωσις, ταῦτα
κωλύειν οὐ δύναται.*

Λάζαρε δεῦρο ἔξω. „Τῆς γὰρ ἐμῆς χρεῖα παρουσίας αὐτόθι. Διὰ τοῦτο
σε τετραήμερον ἤγειρα, τρίτον ποιούμενος μάρτυρα, ἵνα κὰν τοῖς ἐξ ἄδου
πιστεῦσωσιν οἱ μὴ τῷ ζῶντι πιστεύσαντες καὶ παύσονται λοιπὸν βλασφη-
10 μεῖν οἱ τὸν ἄδην κατήγορον ἔχοντες. Αὐτὸς γὰρ τούτοις || ἀντικαταστήσαι || f. 69^o
<δύναται> ἐμῷ πειθαρχήσας<ας προσ>τάγματι καὶ τοὺς ν<εκροὺς> ἀπολύ-
σας εἰς διαβο<λήν αὐτῶν> τῶν ἀπίστων.

Λάζαρ<ε δεῦ>ρο ἔξω, γενοῦ τῆς ἐμῆ<ς ἀ>ναστάσεως πρόδρομος. Διὰ
τοῦτο σε τετραήμερον ἤγειρα, ἐπειδὴ κἀγὼ τὸν ἐκούσιον καταδεξάμενος
15 θάνατον τέταρτος ἐκ νεκρῶν μετὰ τρίτην ἡμέραν ἀναστήσομαι, ἵνα τὸν ἐκ

8-10 *Math.*, 18, 18 12, 1 *Cf. Ioh.*, 11, 41 1-2 *Ioh.*, 11, 43 3 *Ioh.*,
11, 43 4-5 *Cf. Ioh.*, 11, 44 7 *Ioh.*, 11, 43 8 *Cf. Ioh.*, 11, 17
8-9 *Cf. Ioh.*, 10, 38 necnon *Ioh.*, 6, 57 ; 11, 25 ; passim 13 *Ioh.*, 11, 43
14 *Cf. Ioh.*, 11, 17

12, 2 post ἐξ οἴκου omitti potest ἐκ ante τοῦ τάφου || 3 συγκαλούμενος
subintelligendum τὸν θανόντα || 8 κὰν] κὰν cod. sicut alibi scripsit κἄν || 9 παύ-
σονται cod. || 11 δύναται] cod., τουτης γρη. explevit O² || πειθαρχήσας
προστάγματι] πειθαρχήσα τάγματι cod., τος δε προς explevit O² || τοὺς νεκροὺς/
τόνσν cod., et quidem incertum est an ς an ε scripsit, εκουρσ (sic) explevit O²
|| 12 διαβολὴν αὐτῶν] διαβο cod., λ(ην) λογισμ(ῶ)ν explevit O² || 13 Λάζαρε
δεῦρο] Λάζαρ ρο cod., recte explevit et O² || ἐμῆς ἀναστάσεως] ἐμῆ ..ναστάσεως
cod., recte explevit et O² ||

Leichnam eingewickelt war) zu lösen, damit wir (so) das Heilverfahren (Christi) kennenlernen. Denn dies (d.h. zu lösen) vermögen einzig die Jünger Christi, zu denen er kurze Zeit vorher gesagt hatte ⁽⁴⁷⁾: „*Was ihr auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löset, wird auch im Himmel gelöst sein*“.

12. Danach blickte er gar zum Himmel auf und rief: „*Lazarus, komm heraus!*“. Er rief dem Verstorbenen zu, als ob er einen Schlafenden anrede; er rief ihn aus dem Grabe zu sich, als ob er jemanden aus einem Hause herausrufe. „*Lazarus, komm heraus!*“. Der Tote eilte sogleich auf die Stimme des Befehlenden hin herbei, ja er lief schneller, als das Wort (sich hören ließ), wobei ihn weder das Schweiß Tuch (vor den Augen) ⁽⁴⁸⁾ noch die Grabbinden ⁽⁴⁹⁾ aufhielten. Wo es kein Sterben der Seele gibt, können diese (nämlich Schweiß Tuch und Binden) kein Hindernis sein.

Lazarus, komm heraus! „Denn“ (so sprach er, weil er sagen wollte) ⁽⁵⁰⁾ „meine Gegenwart ist hier von Nöten. Deshalb habe ich dich nach vier Tagen auferweckt und dich zum dritten Zeugen gemacht, damit die, welche dem Lebenden nicht glauben, zumindest ⁽⁵¹⁾ an die glauben, die aus dem Hades (zurückgekehrt sind), und darum, weil sie (somit) die Hölle zum Ankläger haben, mit ihren Gotteslästerungen aufhören. Denn sie (d.h. die Hölle) vermag diesen (nämlich den ungläubigen Juden) als Ankläger entgegenzutreten, indem sie meiner Anordnung gehorcht und die Toten freiläßt, um eben die Ungläubigen selbst zu verwirren ⁽⁵²⁾.“

Lazarus, komm heraus! Werde ein Vorläufer meiner Auferstehung! Deshalb habe ich dich nach vier Tagen auferweckt, weil auch ich, nachdem ich den Tod aus freiem Willen angenommen habe, als vierter nach drei Tagen

und Handlung gemeint sein: Er befahl „auf eine dem Mysterium angemessene Weise“.

(47) Die hier gebrauchte Imperfektform fungiert oft in der Bedeutung eines Aorists, wobei sie an dieser Stelle eine Tatsache konstatiert.

(48) Denn dieses Tuch bedeckte das Gesicht des Bestatteten.

(49) Vgl. 11, 5-6, wo es hieß, daß die Apostel den Befehl erhielten, dem Toten die Grabbinden abzunehmen. Sollte diese „kleine Unstimmigkeit“ den Prediger nicht weiter betroffen haben oder sollte hier ein Anzeichen gegeben sein, daß 11, 5-10 ein späterer Zusatz ist?

(50) Diese Einfügung dient der Verdeutlichung und gibt ein *φήσιν* wieder. Vgl. Anm. 58.

(51) Vgl. den krit. Apparat: *καὶ* dient hier zur Steigerung bei der Hervorhebung des Geringeren.

(52) Der Hades wird hier implizit als der große Verwirrer (*diábolos*) angesprochen, der alles, selbst die Ungläubigen durcheinander bringt.

τεσσάρων μερῶν φθαρέντα διορθώσωμαι κόσμον, πᾶσαν ὄρων ναυαγοῦσαν τὴν κτίσιν καὶ τῆς ἐμῆς χηρῆζουσαν τοῦ ποιήσαντος βοηθείας“.

13. Τοῦτον λαβὼν ἐπὶ τὸ σωτήριον ἔρχεται πάθος, τὸν νεκρὸν συνοδοιπόρον ποιούμενος καὶ διὰ τούτου πιστούμενος τῆς τριήμερου ταφῆς τὴν ἀνάστασιν. Καὶ παῖδες Ἑβραίων ἀπήντων τὴν νίκην χορεύοντες καὶ τῆς πατρικῆς μανίας σκιρτοῦντες τὸν ἔλεγχον καὶ προφητικοῖς ὕμνοις τὸν 5 εὐεργέτην δεχόμενοι. Κλάδους προσφέροντες τῆς παρουσίας ἐορτῆς προετύπου τὴν χάριν.

*
* *

14. Εἰς ἣν φθάσαντες, ἀγαπητοί, μὴ τὸν τύπον φυλάξωμεν μόνον, ἀλλὰ πληρώσωμεν καὶ τὴν ἀλήθειαν. || <Μὴ β> αἰοῖς μόνον φοινίκων, <ἀλλ’> ἐν || f. 70^a ἔργοις ἀγαθοῖς τὸν <εὐε>ργέτην τιμήσωμεν, <μὴ> τοῖς φυτοῖς τερπόμε<ν>οι, ἀλλὰ τοῖς καρποῖς τρεφόμενοι.

5 Μιμήσασθε, γυναῖκες, Μαρίαν καὶ Μάρθαν. Προσενέγκατε τῆς μετανοίας τὸ δάκρυον ὡς ἐκεῖναι τὸ μύρον. Προσέλλατε τοῖς γόνασι τοῦ Χριστοῦ· πανταχοῦ γὰρ εὐρίσκεται ψηλαφούμενος. Ὑποδέξασθε χαίρουσαι <τὸν> πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐρχόμενον σωτηρίαν. Ὑποδείξατε τὴν νεκρωθεῖσαν ψυχὴν ὡς ἐκεῖναι τὸν Λάζαρον. Μὴ αἰσχυνθῆτε τῆς ἀμαρτίας τὸν 10 βρώμον· κἄν γὰρ παλαιὰ ἢ πτώσις, ἀλλ’ εὐκολος ἢ ἀνάστασις. Οὐκ ἀποστρέφεται Χριστὸς τοῦ ἀμαρτωλοῦ τὴν ὁσμὴν, ὅταν ἐπακολουθῇ εὐδοοῦσα μετάνοια. Μὴ προβάλεσθε τῆς φύσεως τὴν ἀσθένειαν. Οὐ λείπει

13, 1 Cf. *Ioh.*, 12, 1.9-12.17-18 3-6 Cf. *Ioh.*, 12, 12-15.18 ; *Matth.*, 21, 8-11 par. 5-6 Cf. *Matth.*, 21, 8 14, 2 Cf. *Ioh.*, 12, 13 6 Cf. *Ioh.*, 12, 3-4 6-7 Cf. *Luc.*, 10, 39 (sed etiam *Luc.*, 5, 8) 9-10 Cf. supra, 6, 8 necnon 2, 3 10-11 Cf. *Ioh.*, 11, 39

17 κτῆσιν cod. || 13, 1 ἔρχεται] ex ἔχεται corr. cod. vel manus altera || 5-6 ΜΘ, scil. *Μαθηταῖος* mg. || 14, 1 Εἰς ἣν] cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, München, 1968, 614, Anm. 7 ; R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II : Satzlehre, 2, Hannover-Leipzig, 1904, 434-436 || 2 Μὴ Βαίτοις] ... αἰοῖς cod., κεβ explevit (scil. καὶ βαίτοις) O² || 2-3 ἀλλ’ ἐν ἔργοις] ... ἐνέργοις cod., κε explevit (scil. καὶ ἐν ἔργοις) O² || 3 εὐεργέτην] ..εργέτην cod., νεβ explevit, scil. non bene intellexit modum scribendi τὸ O² || μὴ] .. cod., τὸν O² || 4-5 τερπόμενοι] τερπόμε.οι cod., ε explevit et O² || 8 τὸν addidi ||

von den Toten auferstehen werde, um den ruinierten vier-elementigen Kosmos⁽⁵³⁾ wieder in Ordnung zu bringen, sehe ich doch, daß die ganze Schöpfung Schiffbruch gelitten hat und ihres Schöpfers Hilfe bedarf“.

13. Mit Lazarus geht er (dann) seinen Weg bis hin zum heilbringenden Leiden, indem er den Toten zu seinem Gefährten macht und dadurch seine Auferstehung nach einem dreitägigen Aufenthalt im Grabe glaubwürdig zeigt⁽⁵⁴⁾. Und Nachkömmlinge von Hebräern kamen ihm entgegen; sie feierten mit Tanz und Gesang den Sieg (über den Tod) und mit Freuden-sprüngen den Erweis des Wahnsinns ihrer Väter, und sie empfingen mit prophetischen Hymnen den Wohltäter. Indem sie Zweige ergriffen und ihm darbrachten, stellten sie im Vorbild die Gnade dieses Festes, das wir jetzt feiern, dar.

* * *

14. Laßt uns, Geliebte, bei diesem Feste nicht nur das (äußere) Vorbild⁽⁵⁵⁾ wahren, sondern auch die (innere) Wahrheit (und Wirklichkeit desselben) erfüllen! Laßt uns nicht nur mit Palmzweigen, sondern mit guten Taten den Wohltäter ehren, indem wir nicht an den Gewächsen⁽⁵⁶⁾ unseren Spaß finden, sondern uns mit den Früchten (des Geistes) nähren!

Ahmet, ihr Frauen, Maria und Martha nach! Bringet als Gabe die Träne eurer Bekehrung dar, wie jene die Salbe! Lasset euch bei den Knien Christi nieder! Denn überall läßt er sich finden und berühren. Nehmet mit Freuden den auf, der zu unserem Heile gekommen ist! Zeiget auf die dem Tode anheimgefallene Seele, wie jene auf Lazarus (hinwies)! Schämets euch nicht des Gestanks der Sünde! Denn, auch wenn Fall und Verderben auf uralte Zeiten zurückgeht, so ist die Auferstehung dennoch leicht. Nicht wendet sich Christus vom Geruch des Sünders ab, wenn (dem) eine wohlriechende Bekehrung folgt. Schütztet nicht die Schwäche eurer Natur vor! Können und Kraft fehlen nicht, wo es nicht an klarer Entscheidung

(53) Gemeint sind mit den vier „Teilen“, die den Kosmos bilden, die Elemente Luft, Feuer, Erde und Wasser. Ansonsten vgl. Anm. 22.

(54) Vgl. auch die Übersetzung zu 9, 3.

(55) Mit dem äußeren Vorbild ist das Geschehen beim Einzug Jesu in Jerusalem gemeint, also die Palmzweige, die offenbar schon in den Händen der zuhörenden Gemeinde sind (vgl. auch 1, 14-15).

(56) D.h. an den Palmzweigen, die wir in Händen halten.

δύναμις, ὅπου μὴ λείπη προαίρεσις. Ἴδου γάρ· ἔλαβον γυναικὲς ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν.

- 15 Μίμησαι τὸν δεσπότην, ἄνθρωπε. Γενοῦ Χριστός. Θαυματούργησον ὡς ἐκεῖνος. Ἔγειρον τὴν νεκρωθεῖσαν ψυχὴν ὡς ἐκεῖνος τὸν Λάζαρον. Μὴ ἐγγροníσης ὡς ἐκεῖνος τῷ τάφῳ. Λῦσον τὰ τῆς πλε||ονεξίας δεσμὰ ὡς τὰς || f. 70^a
 κειρίας ἐκεῖνος. Ἄρον αὐτῆς τὸ σουδάριον τὸ τοῖς λογικοῖς ἐπισκοτοῦν ὀφθαλμοῖς. Ἀποκύλισον τὸν τῆς ὑποκρίσεως λίθον· ἄνοιξον ὡς τάφον τὸ
 20 στόμα σου· τοὺς νεκροὺς ἐξάγαγε λογισμοῦς. Ἔχεις ἐξουσίαν τοῦ δύνασθαι. Τί σχηματίζει μὴ δύνασθαι ; Ἴδου γάρ φησιν δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν <τοῦ> πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. Μὴ φοβηθῆς πατῆσαι τὴν τοῦ ὄφρος κεφαλὴν ἤδη συνθλασθεῖσαν τοῖς ποσὶ τοῦ δεσπότητος. Πρὸς ἠττημένον ἔχεις πολέμιον, πρὸς
 25 νεκρωθέντα τύραννον. Μὴ δειλιάσης πολεμῶν· θαρρῶν πρόσελθε· καὶ νικήσεις εὐκόλως χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

13-14 Scil. Maria et Martha, praeterea vidua supra 7, 1-2 citata (*Luc.*, 7, 15), mulier Jairi (*Marc.*, 5, 40 ; cf. supra, 7, 1) necnon Maria illa quae Christum ressurectum vidit (*Marc.*, 16, 9 ; *Ioh.*, 20, 11-18) 18 Cf. et *Ioh.*, 20, 5-7 21-23 *Luc.*, 10, 19 23-24 Cf. *Gen.*, 3, 15 ; *Ps.*, 73, 14 ; (*Apc.*, 12)

21 σχηματίζει cod. || 22 τοῦ addidi secundum textum receptum, etsi non sit necessarium, cf. E. Schwyzer, l.c., 362 sqq., 372 necnon ibid. 372 || 27 νικήσης cod. ||

mangelt. Denn siehe : Frauen bekamen auf Grund der Auferstehung ihre Toten zurück !

Ahme den Herrn nach, o Mann ! Werde Christus ⁽⁵⁷⁾ ! Wirke Wunder wie jener ! Wecke die tote Seele auf, wie jener den Lazarus ! Bleibe wie jener (nämlich Christus) nicht im Grabe ! Löse die Banden der Habsucht, wie jener (nämlich Christus) die Grabbinden ! Nimm das Schweiß Tuch derselben (nämlich der Habsucht) hinweg, das den Augen deines Verstandes das Licht raubt ! Wälze den Stein der Heuchlerei fort ! Öffne, wie man ein Grab öffnet, deinen Mund ! Laß die toten Gedanken heraus ! Du hast die Macht, es zu können. Warum gibst du dir dann den Anschein, es nicht zu können ? Denn „siehe“, so heißt es ⁽⁵⁸⁾, *„ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Skorpionen zu treten, und (Macht) über alle Gewalt des Feindes“*. Scheue dich nicht, den Kopf der Schlange zu zertreten, der schon durch die Füße des Herrn zerquetscht ist ! Du lebst in Feindschaft gegen einen Besiegten, gegen einen toten Tyrannen. Sei nicht feige und kämpfe ! Greife guten Mutes ⁽⁵⁹⁾ an ! Und du wirst mit Leichtigkeit siegen durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, dem die Herrlichkeit und die Herrschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit zukommt. Amen.

(57) Weniger pointiert übersetzt : „Werde ein Christus !“. Doch vgl. S. 327 f.

(58) Die hier gebrauchte Formel dient weitgehend nur zur Kennzeichnung eines Schriftzitats, kann aber im Kontext (und gerade auch in Predigten) Jesus einführen ; beides ist hier möglich.

(59) Diese Formel hat gewiß ihren neutestamentlichen Hintergrund, erinnert aber nichtsdestoweniger an die Sprache der Mysterienkulte.

GEORGES GÉMISTE PLÉTHON :
CONTRE LES OBJECTIONS DE SCHOLARIOS
EN FAVEUR D'ARISTOTE

(Réplique)

À la mémoire de François MASAI.

PRÉFACE

1. *Le contexte historique*

Le texte ici présenté est le troisième volet d'un triptyque dont le premier est constitué par le traité de Pléthon *Des différences entre Platon et Aristote* (1). Ce premier texte est d'une importance majeure tant par son auteur que par ses destinataires. Georges Gémiste Pléthon, philosophe enseignant à Mistra, fait partie, en effet, de l'élite intellectuelle grecque qui répondit à l'attente, très exigeante elle aussi, des humanistes occidentaux à l'affût d'un savoir et tout spécialement d'un savoir qui ferait renaître l'Antiquité. L'occasion de cette rencontre des Grecs et des Latins fut le concile d'union des Églises d'Orient et d'Occident, qui, en 1438-1439, se tint à Ferrare-Florence et où Pléthon fut convié comme conseiller de l'empereur Jean VIII Paléologue. C'est là que, selon son témoignage personnel (2), en marge des discussions théologiques et sur la demande des humanistes italiens en quête du «divin Platon», il rédigea ce qu'il annonçait comme une comparaison entre Platon et Aristote et qui se révéla être, en fait, un manifeste platonicien défavorable à Aristote. Cet ouvrage est d'une densité remarquable. C'est toute la pensée de Platon et celle d'Aristote

(1) Nous avons édité ce texte ici même, *Byzantion*, XLIII, 1973, pp. 321-343. Édition reprise dans notre thèse de 3^e cycle (*Georges Gémiste Pléthon. Des différences entre Platon et Aristote*. Édition, traduction et commentaire), Paris IV - Sorbonne, 1976, 2 vol. multigr., XLVIII-90 p. et 300 p.

(2) *De diff.*, p. 321, 18 et *Réplique*, p. 438, 3-8.

qui s'y trouvent confrontées et évaluées selon un plan méthodique (3). Chaque affirmation est solidement étayée par des citations des deux philosophes. On peut dire que Pléthon travaille véritablement textes à l'appui et que, quoique byzantin et mêlé aux débats de son époque, pour répondre au souhait de son public, il ouvre à la lecture des deux grands philosophes de la Grèce classique (4). Il fallait rappeler le contenu et la méthode de ce premier travail car il a déterminé la structure des deux écrits qu'il suscita aussitôt, l'un de Georges Scholarios, futur patriarche de Constantinople, l'autre une seconde fois de Pléthon.

(3) Nous avons décelé et établi ce plan en tenant exclusivement compte des transitions que Pléthon lui-même effectue au cours de son écrit. Nous avons ainsi tourné le dos à la division arbitraire, en 20 chapitres, présentée par DONAT DE VERONE, son éditeur de 1540, et reproduite telle quelle par J. P. MIGNE, *P.G.*, 160, col. 889-929. Selon ces indications du maître lui-même, les têtes de chapitres sont les suivantes : 1. La notion de Dieu ; 2. La doctrine de l'être ; 3. Logique ; 4. De l'âme ; 5. Éthique ; 6. Cosmologie ; 7. La finalité dans la nature et dans l'art ; 8. Le déterminisme ; 10. La théorie des Idées. Cette division a été récemment préférée par W. BLUM (*Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich*. Stuttgart, 1988, p. 142) qui rejette la répartition en 56 §, proposée non sans raisons par C. M. WOODHOUSE (*Gemistos Plethon, the Last of the Hellenes*, Oxford, 1986, pp. 191-192).

(4) Souvent Pléthon présente, du point de vue textuel, une leçon légèrement différente de celle que transmet la tradition, dont nous faisons un rappel dans l'apparat critique. Parmi d'autres, deux cas méritent d'être spécialement signalés. Le premier concerne le passage du *Timée*, 38 bc, cité dans *Réplique*, p. 396, 21-398, 3. Entre autres variantes que Pléthon offre de ce texte, il écrit *διατελεῖ*, là où les éditeurs modernes, notamment BURNET, BURY, RIVAUD, retiennent les mots *διὰ τέλους*. La leçon de Pléthon a l'avantage de fournir au membre de phrase dont le sujet est *ὁ δ'*, le verbe qui lui manquait. Elle permet en outre d'éviter la juxtaposition des expressions *διὰ τέλους* et *τὸν ἅπαντα χρόνον* qui semble pléonastique. Il faut encore observer que, en cette même ligne 2, il accentue le verbe *ἔστι*, traité comme enclitique par ces mêmes éditeurs.

Le second cas concerne le passage de la *Physique*, VIII, 1, 252 a 35-b 5', cité dans *Réplique*, p. 400, 16-20. Lorsque Pléthon allègue ce texte pour le commenter lui-même (p. 400, 27-402, 4), il supprime les mots *ἔτι δ'*, dont il semble avoir compris le caractère inutilement embarrassant, là où les éditeurs modernes, notamment CARTERON, ROSS, les maintiennent. Au contraire, lorsqu'il ne fait que recopier cette citation, telle que Scholarios l'écrit, c'est-à-dire avec *ἔτι δ'*, il ne la modifie en rien. Donc, d'une part, il reproduit la leçon traditionnelle par une fidélité au texte de son adversaire, qui se constate encore à propos de la leçon *σπέρματος/πέρατος* (*Réplique*, p. 424, 6 et ci-dessous, p. 361) ; d'autre part, il s'en dégage et la dégage pour ainsi dire, lorsqu'il écrit en son nom.

Scholarios fut touché à vif par le manifeste de Pléthon. Il interpréta d'un point de vue théologique cette présentation critique d'Aristote et il y vit une attaque contre la foi chrétienne dont l'aristotélisme, surtout depuis le thomisme, était le support philosophique. Il rédigea en réaction un ouvrage dont le titre le plus simple est *Défense d'Aristote* ⁽⁵⁾ et qui constitue la deuxième pièce de ce dossier. Fort bien édité mais hélas non traduit, c'est un ouvrage beaucoup plus long que le *De diff.* mais qui suit le même plan, sous ces deux réserves que le chapitre sur Dieu s'est considérablement étoffé et que, au contraire, celui qui concerne la théorie des Idées n'est pas pris en considération. Pléthon avait réfuté une à une les objections faites par Aristote à la célèbre théorie ; Scholarios déclare à la fin de son ouvrage qu'il en reporte l'examen «à une autre occasion» ⁽⁶⁾. Il peut y avoir plusieurs raisons à cette abstention. Est-ce parce que son écrit était déjà bien long — Pléthon lui fait souvent ce reproche ⁽⁷⁾ — et que le traitement des Idées l'aurait encore alourdi ? Ou ne faut-il pas comprendre qu'il lut le *De diff.* en théologien, préoccupé de ce que Pléthon y avait dit sur Dieu mais non de sa remise en place des Idées platoniciennes, alors qu'à ce sujet Pléthon avait, en platonicien convaincu, réalisé un morceau de bravoure ?

Le débat n'en resta pas là ⁽⁸⁾. Pléthon réagit à l'ouvrage de Scholarios par ce qu'on appelle de façon commode *Réplique à*

(5) Ses éditeurs modernes, PETIT, SIDERIDES, JUGIE, l'intitulent *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*, selon les termes de Scholarios lui-même, dont on trouve un rappel dans le courant de son texte (9, 25). On le désigne aussi sous le nom de *Critiques* ou sous celui de *Contre Pléthon*.

(6) SCHOLARIOS, 113, 26 : *εἰς καιρὸν ἄλλον*. Voir *Réplique*, p. 500, 1.

(7) À la prolixité de Scholarios, Pléthon oppose sa propre brièveté (voir *Réplique*, pp. 380, 19-20 ; 382, 6-8 ; 436, 21-438, 3 et 8-9 ; 464, 25-466, 1 ; 498, 22-23 ; et déjà *De diff.*, p. 321, 21-22 et p. 330, 3-5). À ce point de vue aussi, il est imprégné de Platon, son modèle, qui, en vertu d'une haute tradition philosophique, n'aurait, selon Pléthon, mis par écrit que quelques principes de sa doctrine, confiant l'essentiel à la transmission orale (Voir *Réplique*, p. 378, 1-12). On pourra trouver confirmation de ceci dans l'ouvrage de M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986.

(8) Cette polémique entre Pléthon et Scholarios a pris à l'époque une ampleur qui dépasse largement ses deux protagonistes. J. W. TAYLOR (*Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*, Menasha Wisc., 1921 — Dissertation de l'Université de Chicago — p. 19) a dressé un arbre généalogique de tous les écrits qu'elle a suscités dans les années qui suivirent.

Scholarios mais qu'il intitule lui-même très exactement *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote*. C'est le troisième panneau du triptyque annoncé. Là encore, le combat est serré, parfaitement ordonné et suit l'agencement initial des questions. Cette *Réplique* est rythmée par 31 ⁽⁹⁾ extraits de la *Défense d'Aristote* de Scholarios que Pléthon cite textuellement et qu'il passe au crible un à un, en continuant, comme dans le *De diff.*, à argumenter ses réponses par les textes des deux philosophes mis en cause. Entre le *De diff.* et la *Réplique*, l'adversaire est intervenu. La deuxième œuvre suit le même ordre que la première tout en étant beaucoup plus développée. Cet accroissement quantitatif est toutefois inégalement réparti entre les questions traitées. Pléthon tient compte, en effet, des préoccupations de son contradicteur. Sur les 31 extraits qu'il critique, 16 sont relatifs à Dieu et Pléthon y répond longuement. À l'opposé, il garde avec ostentation le silence sur la théorie des Idées, imputant à l'incapacité de Scholarios de ne pas avoir réagi sur ce point ⁽¹⁰⁾.

2. *Les autographes de Pléthon.*

L'éditeur de la *Réplique* a la chance très rare de bénéficier d'un double autographe, naguère repéré par R. et F. Masai ⁽¹¹⁾. En effet, dans un premier manuscrit, conservé à Venise, *B. Marc., gr. Cl.IV.31* (= M), Pléthon consigne, en marge du texte de Scholarios, toutes les réflexions que lui inspira sa première lecture. Ces notes marginales, qui encadrent le texte de Scholarios sont lisibles et un signe précis indique le passage de Scholarios auquel chacune d'entre elles se

(9) Et non 33 comme l'écrit C. M. WOODHOUSE, *op. cit.*, p. 282. Il n'y a aucun doute à avoir quant au nombre de ces extraits. Pléthon en donne un signalement tout à fait net. Chaque ligne de la citation est précédée d'un tiret dans la marge, et la réplique qu'il oppose à chacun de ces extraits commence par une majuscule. Ces majuscules sont les seules de son texte.

(10) *Réplique*, p. 500, 1. Pléthon semble injuste. Scholarios n'est-il pas apte à débattre des Idées, ainsi que le montre l'extrait XVI que Pléthon lui-même cite de l'ouvrage de son adversaire dans *Réplique*, p. 408, 17-19 (= SCHOLARIOS, 29, 3-4) ?

(11) R. et F. MASAI, *L'œuvre de Georges Gémiste Pléthon* dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, 1954, p. 536-555. Voir aussi A. DILLER, *The autographs of Georgius Gemistus Pletho* dans *Scriptorium*, 10, 1956, pp. 27-41, et l'étude récente de D. DEDES, *Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Pletho)* – Forschungen und Funde in Venedig – dans *Hellenika*, 33, 1981, pp. 66-81.

rapporte. Ensuite, dans un second manuscrit, également conservé à Venise, *B. Marc.*, gr. 517 (= V), Pléthon a remis au net ce premier jet et donné un texte suivi de la *Réplique*. On est stupéfait de constater la concordance totale de contenu entre les notes de lecture et le texte rédigé. La maîtrise de Pléthon dans l'élaboration de sa pensée se manifeste en ce qu'il n'a pas eu à apporter la moindre modification à ce qu'il avait conçu d'emblée. En revanche, dans l'écriture apparaissent ici et là des différences entre les deux moments de sa pensée. Elles se réduisent à peu de chose, concernant surtout l'accent et l'esprit, rarement les mots eux-mêmes, et n'altèrent en tout cas jamais le sens⁽¹²⁾. La présente édition est faite, bien entendu, sur le texte définitif de Pléthon.

3. *Les éditions existantes*

Lorsque nous avons terminé notre propre édition, il n'existait — à l'exception de quelques feuillets édités par L. Benakis⁽¹³⁾ — qu'une seule édition de la *Réplique*, celle de Gass (1844), que Migne (1866) s'était borné à reproduire. Mais nous ne voulions livrer au public notre édition qu'accompagnée de sa traduction, songeant au regret qu'exprimait déjà F. Masai, dans l'ouvrage qui demeure la référence de base, que cette œuvre fondamentale «ne» soit «publiée qu'en grec»⁽¹⁴⁾. La mise au point de cette traduction nous a entraînée dans beaucoup de méandres et notre travail s'en est trouvé retardé. Il était toutefois prêt à être remis à l'éditeur lorsque nous avons appris la parution, annoncée pour avril 1988, d'une nouvelle édition, due à Enrico V. Maltese, dans la collection Teubner à Leipzig. Nous avons aussitôt multiplié — en vain — les démarches auprès des éditeurs et des bibliothèques pour acquérir et prendre connaissance de ce livre, peut-être animée de la même fougue que Pléthon qui désespérait de

(12) Voici quelques-unes de ces différences : là où M (= les notes) fournit *πως* (f. 6v), *ἀμαθῶς* (f. 79r) et *ἀναιρέσεως* (f. 93v), V (= le texte) fournit respectivement *περ* (= p. 382, 10), *οὐ καλῶς* (p. 462, 20) et *ἐξαιρέσεως* (p. 498, 1). Le lecteur trouvera un relevé de toutes ces variantes dans l'édition MALTESE où elles se trouvent minutieusement consignées.

(13) BENAKIS, pp. 364-369 et 371-372. Ces passages sont édités à partir du manuscrit autographe, V. Nous les avons parcourus et avons indiqué, dans notre appareil critique, les quelques divergences de lecture par rapport à notre édition.

(14) MASAI, p. 13.

se procurer l'ouvrage de Scholarios ⁽¹⁵⁾. Il n'y a toutefois pas eu larcin ⁽¹⁶⁾ !

C'est l'auteur lui-même, avec lequel nous avons finalement été mise en rapport, qui, dès notre demande, nous a fait parvenir son ouvrage, au mois de juillet. Après collation immédiate, nous avons reconnu en cette édition, faite comme la nôtre à partir des manuscrits autographes, une édition diplomatique d'excellente qualité. Nous n'y avons relevé que de très légères inexactitudes, auxquelles, semble-t-il, il n'est guère de travail qui puisse échapper. Nous les avons notées dans l'apparat critique. Pour le reste, c'est-à-dire la quasi-totalité, nous sommes arrivés, Maltese et moi-même, travaillant en même temps sans le savoir, à la même lecture. Rien d'étonnant à cela, puisque nous partions de la même base, les autographes de Pléthon dont l'écriture ne pose pas de difficultés redoutables.

C'est entre l'édition de Gass d'une part, faite sur un seul manuscrit (le *Rhedigeranus* 22) tout à fait médiocre, celle de Maltese et la nôtre d'autre part, qu'il y a un abîme. On mesure, entre l'ancienne et celles d'aujourd'hui, le progrès immense que fait réaliser l'utilisation des manuscrits autographes ⁽¹⁷⁾. Tout d'abord, ils font apparaître le bon ordre des développements. Par trois fois, en effet, Gass fait des déplacements erronés qui obligent le lecteur à lire son texte selon les ensembles suivants : 1-104, 249-332 (jusque *ἰτέον*), 105-248 (jusque *γινόμενον ὑπό τινος*), 332 (à partir de *γίνεσθαι λέγει*)-346 ^(17bis). Ensuite ils permettent de corriger les fautes si nombreuses et si graves de l'édition de Breslau. Nous avons pensé qu'il était inutile de les mentionner toutes ; dans l'apparat critique, nous indiquerons les plus caractérisées qui ont grossièrement altéré le sens du texte et qui montrent combien un original peut se détériorer tout au long de la chaîne des copies dont il a fait l'objet.

4. *Caractéristiques du présent travail.*

1. L'édition.

À la lecture des manuscrits autographes, nous avons retrouvé la langue de Pléthon, très classique ⁽¹⁸⁾, comme nous l'avions déjà

(15) *Réplique*, p. 368, 1-2 et 5.

(16) *Ibid.*, p. 368, 12.

(17) À ce sujet, voir encore ci-dessous, p. 379, n. 29.

(17bis) Sur les ruptures faites par Gass voir ci-dessous, pp. 406, 438 et 494-496.

(18) Voir *Byzantion*, XLIII, 1973, p. 319.

constaté dans le *De diff.* Nous avons aussi remarqué les mêmes particularités d'accentuation ⁽¹⁹⁾ que nous avons repérées et respectées pour notre édition diplomatique du premier ouvrage de Pléthon. Les conseils qui nous ont été donnés après cette édition et surtout en vue de celle-ci, nous ont convaincue d'en revenir à l'accentuation traditionnellement reçue ⁽²⁰⁾.

Dans la même perspective, nous n'avons plus tenu compte des phénomènes d'iotacisme apparaissant dans la langue de Pléthon, et nous avons, par exemple, restitué la graphie *ει* dans un mot tel que *ἐνέργεια*.

Nous avons encore effacé certaines particularités orthographiques d'importance mineure. Ainsi, chaque fois que le sens le demande, nous avons écrit en un mot la négation *μηδέ* et le pronom indéfini, au féminin, *οὐδεμία* ⁽²¹⁾, que Pléthon sépare en *μη δέ* et en *οὐδὲ μία*, systématiquement, sauf une fois ⁽²²⁾ quant à cette dernière forme. De même, nous avons relié les deux éléments du pronom démonstratif *ὄδε*, chaque fois que nous croyons l'avoir reconnu ⁽²³⁾. De même encore, toujours selon les exigences du sens, nous avons écrit d'un seul tenant *δηλαδὴ* ⁽²⁴⁾, *δηλονότι* ⁽²⁵⁾, *διό* ⁽²⁶⁾ et *οὐκέτι* ⁽²⁷⁾ que Pléthon a coutume de dissocier, respectivement en *δῆλα δή*, *δῆλον ὅτι*, *δι' ὅ* et *οὐκ ἔτι*. De même enfin, nous avons joint les deux parties du mot *παραχρῆμα* que Pléthon dans le seul usage qu'il en fait, écrit *παρὰ χρῆμα* (p. 448, 11).

(19) On en trouvera un relevé très ordonné, et qui nous paraît complet, dans la préface de l'édition MALTESE, p. VIII-IX.

(20) Pour la seconde personne du singulier de l'indicatif présent du verbe *φημί*, dont l'accentuation prête à hésitation, nous avons adopté comme traditionnelle la forme *φῆς*, préconisée par R. KÜHNER-F. BLASS (*Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hanovre, 1890-1892, II, pp. 210 et 211). Elle est également retenue par J. VENDRYES (*Traité d'accentuation grecque*, Paris, 1938, pp. 112 et 117) qui la considère comme équivalente à *φῆς*. A. N. JANNARIS (*An Historical Greek Grammar chiefly of the Attic Dialect ...*, Hildesheim, 1968, p. 246) propose en outre la forme *φῆς*.

(21) P. ex., p. 472, 12 : *οὐδεμίαν*, contra p. 466, 8 : *οὐδὲ μίαν*.

(22) Le ms V (f. 39v, 5) a *οὐδεμία* (p. 406, 12).

(23) P. ex., p. 396, 5.

(24) P. ex., p. 494, 5.

(25) P. ex., p. 424, 8.

(26) P. ex., p. 460, 12.

(27) P. ex., p. 456, 19.

Nous avons en outre rétabli l'iota souscrit, ainsi que nous l'avions déjà fait dans le *De diff.* et allégé la ponctuation, non sans respecter le plus possible, les arrêts marqués par le point final.

Enfin, nous avons corrigé, en l'indiquant dans l'apparat critique, ce que nous croyons être des fautes d'inadvertance de la part de Pléthon. Elles sont, semble-t-il, au nombre de cinq, dont deux fois la même :

- p. 398, 14, Pléthon fait suivre *ἵνα* d'un indicatif (*ἦν*), alors que, partout ailleurs, il observe sans exception la règle classique selon laquelle cette conjonction se construit avec un subjonctif ;
- pp. 458, 20 et 470, 16, il écrit *ἡρέμα* et *ἡρεμεῖν* avec un esprit rude ;
- p. 490, 7, il oublie le deuxième *τ* de *προσαρμόττοντα* ;
- p. 492, 4, il accentue – contrairement à ce qu'il fait, p. 466, 8 – ce qui semble bien être l'indéfini *τις* dans sa forme syncopée *τω*.

Peut-être faut-il aussi mettre au compte des distractions de Pléthon que nous corrigeons, le superlatif de *δόκιμος* qui apparaît dans son texte sous la forme *δοκιμοτάτοις* (p. 376, 3) et non pas *δοκιμωτάτοις*. Il est le seul en son genre, tous les autres comparatifs et superlatifs, utilisés par Pléthon, répondant aux normes du grec classique. Signalons enfin une correction que nous avons opérée non sans perplexité, mais qui cette fois ne concerne Pléthon qu'indirectement. En effet, nous ne le corrigeons pas lui-même mais seulement en tant qu'il recopie ⁽²⁸⁾ une citation d'Aristote (*Méta.*, N, 3, 1091 a 13-18), telle que Scholarios l'écrit, c'est-à-dire avec la leçon *σπέρματος* au lieu de *πέρατος* (p. 424, 6). Les éditeurs de Scholarios (p. 42, 16) maintiennent la leçon de leur auteur. Pour notre part, nous n'en avons pas compris le sens ; aussi nous sommes-nous ralliée à la leçon *πέρατος* que fournit l'édition Jaeger. Telles sont les retouches que nous avons cru pouvoir apporter au texte de Pléthon. Elles sont, somme toute, légères et nous ont paru légitimes.

Nous avons au contraire scrupuleusement maintenu les caractéristiques de morphologie qui s'observent chez notre auteur. D'une manière générale, elles ne sont pas nombreuses par rapport à la longueur du

(28) Pour un même effet de copie littérale de la part de Pléthon, lorsqu'il reproduit une citation d'Aristote, telle que Scholarios l'écrit, voir *Réplique*, p. 400, 17 (*δτι δ'*) – à comparer avec p. 402, 1 (absence de ces mots) – et ci-dessus, p. 355, n. 4.

texte. Elles étaient déjà peu fréquentes dans le *De diff.*, texte bref. Ce point mérite d'être remarqué car, à trop relever les particularismes de Pléthon, on risquerait d'oublier son dessein global qui est de restaurer l'antique. Il y parvient en philosophe bien sûr, sur le plan linguistique aussi, si l'on en juge au petit nombre d'écarts qu'il commet par rapport au grec classique. À les regarder de près, on s'aperçoit qu'ils ne concernent que les modes subjonctif et optatif. Ici, dans la *Réplique* on retrouve cette forme *ἀποδιδοῖ* (p. 444, 6), déjà attestée dans le *De diff.* (29). On relève aussi la forme simple *διδοῖ* (pp. 432, 21 et 458, 31) ainsi que les formes, peu ou pas représentées, *εἰδοίη* (pp. 446, 14 et 498, 9) et *δεδίοι* (p. 458, 11). À ces particularités que E. V. Maltese a également repérées, nous croyons devoir ajouter les formes *δοκοῖ* (p. 408, 13), *ποιοῖ* (p. 478, 20) et *εὐδοκιμοῖ* (p. 484, 14). Celles-ci, pour n'être pas exceptionnelles, ne sont cependant pas conformes à ce qui est considéré comme la norme de la prose attique. Coïncidence curieuse, c'est chez Platon que Kühner et Blass en relèvent plusieurs exemples, parmi lesquels très précisément *δοκοῖ* et *ποιοῖ* (30). Nous avons conservé ces formes spéciales, telles quelles dans notre édition. Elles sont, en effet, précieuses comme manifestation d'un état du grec, et elles le sont d'autant plus que Pléthon s'est employé à ressusciter, jusque dans ce qui semble en être des caractéristiques, la langue de Platon, dont il se plaisait à vanter l'excellence (31). Il s'agissait donc de les garder en mémoire afin de ne rien perdre du matériel qui pourrait servir plus tard à un travail d'ensemble sur la langue de Pléthon, ainsi que sur son vocabulaire recherché où apparaissent certains mots rares (32), et d'autres souvent hauts en cou-

(29) *De diff.*, p. 323, 36, et préface, p. 319, n. 1.

(30) R. KUHNER-F. BLASS, *op. cit.*, II, p. 72 : *δοκοῖ Phaedr.*, 274 e ; *ποιοῖ* 276 b et c ; *ἀγνοοῖ* 275 c ; *ὠφελοῖ Euthyd.*, 280 b ; *κατηγοροῖ Gorg.*, 521 e ; *ἐπιχειροῖ Resp.*, III, 394 e ; *ὀμλοῖ IV*, 428 d ; *ὑπηρετοῖ Symp.*, 185 a ; *κρατοῖ, σωφρονοῖ* 196 c.

(31) *Réplique*, pp. 394, 20-21 et 412, 3-4.

(32) Par exemple, *ἀντιμερίτης* (*Réplique*, pp. 412, 20 et 488, 1 ; et déjà *De diff.*, p. 322, 24) : LIDDELL SCOTT, qui traduit ce mot par «a rival claimant», n'en signale qu'un seul emploi, repéré chez JULIEN, *Gal.*, 148 c. On relève aussi *ἀλύη* (*Réplique*, p. 438, 7) qui ne figure pas dans le dictionnaire ci-mentionné. Le sens s'en laisse toutefois aisément déduire du verbe *ἀλύω*, bien attesté, que Pléthon emploie à la ligne précédente.

leur⁽³³⁾. Cette étude mettrait au jour la grammaire qu'il a lui-même écrite et dont nous avons l'autographe, ainsi que, peut-être une comparaison avec la langue et le style de quelques-uns de ses contemporains.

2. La traduction.

La traduction de la *Réplique*, «cet exposé, le plus technique et le plus complet des doctrines philosophiques du penseur de Mistra»⁽³⁴⁾, ne s'est pas faite sans poser de sérieux problèmes. La complication de la langue de Pléthon a été relevée récemment par R. Brague dans les termes suivants : «Le grec de Pléthon est difficile. Cette langue très travaillée, calquée sur un attique qui n'est plus parlé à l'époque, est parfois obscure»⁽³⁵⁾. Ainsi donc, la densité du contenu, mis à part les passages de pure polémique, et la forme dans laquelle il a été coulé, ne favorisent pas chez le traducteur l'aisance qu'il aurait souhaité avoir.

(33) Par exemple, *ἀσχημονέω, ἐμέω, σαθρός, ὑγιής, ψυχρολογία*. Il est piquant de constater que Pléthon loge Aristote et Scholarios à la même enseigne par certains termes péjoratifs qu'il utilise pour l'un et l'autre, tel *ἀσχημονέω* («faire triste figure», «to cut a sorry figure», selon J. W. TAYLOR, *op. cit.*, p. 25 ; employé à propos d'Aristote : pp. 448, 20 et 482, 23 ; – à propos de Scholarios : pp. 416, 19 ; 444, 26, *ἐνασχημονέω* ; 490, 7, et 20 ; 500, 11. Il dit aussi de chacun des deux qu'ils sont éloignés de la *δόξα* des sages, qualifiée de «saine» (*ὑγιής*, p. 480, 5), Aristote n'ayant, en astronomie, pas la moindre connaissance saine (p. 400, 4), Scholarios ayant erré loin de ce qui est sain (p. 382, 10) et étant donc incapable de compréhension saine (p. 490, 18). Aristote, quant à lui, est en outre considéré comme «couvert de ténèbres» (*ἐσκοτωμένος*, p. 404, 10) et échappant de justesse «au rang des ânes» (*τοῖς ὄνοις ἐξισωκῶς*, p. 448, 16). Sa théorie sur la chaleur du soleil est taxée de «discours glacial» (*ψυχρολογία*, p. 476, 7 ; voir aussi *σόφισμα ψυχρόν*, p. 480, 4) ; son éthique, sans fondement théologique, «tiendrait du cadavre» (*νεκρά τις ἂν εἶη*, p. 448, 5).

Parmi les injures assénées à Scholarios, on relève le caractère «fêlé» (*σαθρός*, p. 370, 1) de son intelligence et de ses raisonnements, au surplus catalogués comme sophismes (*σαθροῖς σοφίσμασιν*, p. 498, 16). Mérite encore d'être relevé le verbe réaliste *ἐμέω* («vomir», pp. 438, 10 et 500, 17 ; voir aussi *ἐμετος*, p. 438, 16) par lequel Pléthon entend signifier que son adversaire débite n'importe quoi. Un indice, parmi beaucoup d'autres, de l'attention que Pléthon attache à son vocabulaire est qu'il recourt à *ὑγεινός* (et non plus à *ὑγιής*) lorsque le contexte est médical (p. 456, 5).

(34) MASAI, p. 13.

(35) R. BRAGUE, *Pléthon. Traité des Lois*, Paris, 1982 (reprise), p. 3.

Il y avait tout de même quelques éléments existants. Dans son étude si fondamentale sur Pléthon, F. Masai, qui a travaillé directement sur les autographes, a traduit, toutefois sans les éditer, un certain nombre de passages. Nous avons, bien sûr, largement utilisé ces fragments de traduction, sans jamais nous sentir liée par eux. En de rares cas, nous avons repris cette traduction, notamment pour des extraits de l'introduction racontant les circonstances historiques que F. Masai s'est attaché à démêler. La plupart du temps nous avons retouché cette traduction plus ou moins légèrement dans un souci d'unité. Exceptionnellement nous avons cru devoir la rectifier ⁽³⁶⁾. Plus récemment, nous avons trouvé quelque aide dans l'ouvrage de Woodhouse. S'il ne comporte ni édition, ni traduction, il offre toutefois, de la *Réplique* ainsi que de la *Défense* de Scholarios, un résumé ou aperçu général qui a contribué à nous éclairer ⁽³⁷⁾. L'étude plus récente encore de W. Blum ⁽³⁸⁾ dresse un tableau d'ensemble de la vie et de l'œuvre de Pléthon mais reste très sommaire sur la *Réplique*, qui n'était pas son propos.

Parmi les éléments existants — cette fois chez les anciens — qui ont pu nous aider à mieux comprendre le sens de l'écrit de Pléthon, il faut mentionner les nombreuses références qu'il fait aux œuvres de Platon et d'Aristote ainsi qu'à quelques-uns de leurs disciples et commentateurs. Une partie importante de notre travail a consisté à repérer et à identifier ces sources de Pléthon, textuelles ou simplement allusives. Nous avons poussé cette enquête aussi loin que cela nous a été possible, tout en étant consciente de n'avoir pu lui donner un caractère exhaustif. Enrico V. Maltese lui aussi s'était, de son côté, engagé dans cette recherche. Un bon nombre de ses identifications concordent tout naturellement avec celles auxquelles nous étions parvenue. Il en est

(36) Les corrections apportées consistent essentiellement dans le rétablissement de quelques mots, d'inégale importance, omis par F. Masai :

- p. 182 (= *Réplique*, p. 416, 12), omission de *Σοῦ δ' ἐγὼ ἐκεῖνο θαυμάζω*
- p. 192 (= *Réplique*, p. 486, 2-4), omission de *Οὐδὲν-έστιν*
- p. 196 (= *Réplique*, p. 496, 13), omission de *ἢ δέος*
- p. 196 (= *Réplique*, p. 496, 19), omission de *μη' (παρ' ἡμᾶς)*
- p. 196 (= *Réplique*, p. 496, 20), omission de *μηδὲ (μίαν)*

(37) C. M. WOODHOUSE, *op. cit.*, pp. 240-266 (*Défense*) ; pp. 283-307 (*Réplique*).

(38) W. BLUM, *op. cit.*, pp. 26-28.

toutefois d'autres, faites par lui, que nous avons cru devoir négliger. Il en est enfin qui demeurent notre propre récolte.

Il nous reste à dire, au sujet de notre traduction, que notre objectif a été, avant tout autre, la fidélité au texte. Cette recherche de l'exactitude s'est faite, nous le craignons, aux dépens de l'élégance. La présente traduction est une traduction littérale, faisant apparaître notamment les récurrences du texte, rendues autant qu'il était possible par les mêmes termes et non par des synonymes. Dans le même esprit, nous avons le plus souvent respecté l'ordre des mots de la phrase grecque ainsi que sa ponctuation. Tous nos efforts sont ainsi allés dans le sens de la rigueur et nous ont conduite — ce qui pourra nous être reproché — à une certaine rugosité dans la traduction.

Nous livrons donc à présent ce travail, sans plus attendre le moment d'avoir complètement élucidé le sens de ce texte exigeant. Une circonstance atténuante serait peut-être d'avoir ouvert la voie. Nous demandons à ceux qui la parcourront de l'affermir et de la rendre aisée là où elle peut l'être, de la rectifier là où elle doit l'être ⁽³⁹⁾.

Université de Paris X - Nanterre.

Bernadette LAGARDE.

(39) Nous remercions Madame A. Leroy-Molinghen et Monsieur L. Couloubaritsis d'avoir pris la peine de relire attentivement la traduction et de nous faire d'utiles suggestions.

SIGLES

M	<i>Marc. gr.</i> Cl.IV.31. (1316)
V	<i>Marc. gr.</i> 517.
Arist. ed.	sauf mention supplémentaire, les éditeurs de la Collection des Universités de France ; – les éditeurs de la collection Oxford University Press pour <i>De interpr.</i> , <i>Eth.Nic.</i> , <i>Metaphys.</i> et <i>Soph.El.</i> ; – les éditeurs de la Loeb Classical Library pour <i>De mundo</i> , <i>Eth.Eud.</i> et <i>M.Mor.</i>
Plat. ed.	sauf mention supplémentaire, les éditeurs de la Collection des Universités de France.

ABRÉVIATIONS

<i>Comment. aux Oracles</i>	PLÉTHON, <i>Commentaire aux Oracles chaldaïques</i> , partiellement réédité par C. ALEXANDRE en appendice au <i>Traité des Lois</i> de Pléthon (cité ci-après).
<i>De diff.</i>	PLÉTHON, <i>Des différences entre Platon et Aristote</i> . Cité selon notre édition dans <i>Byzantion</i> , 43, 1973, pp. 321-343.
<i>Lois</i>	PLÉTHON, <i>Traité des Lois</i> . Éd. C. ALEXANDRE, trad. A. PELLISSIER. Paris, 1858 (Reprise, Paris, 1982).
<i>Réplique</i>	PLÉTHON, <i>Réplique à Scholarios</i> . Cité selon la présente édition.
SCHOLARIOS	GEORGES GENNADE SCHOLARIOS, <i>Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote</i> dans <i>Œuvres complètes</i> , publiées par L. PETIT, X.-A. SIDERIDES, M. JUGIE. Paris, 1928-1936. T. IV, pp. 1-116.
BENAKIS	Linos G. BENAKIS, <i>Πλήθωνος, Πρὸς ἠρωτημένα ἄλλα ἀπόκρισις</i> dans <i>Φιλοσοφία</i> , 4, 1974, pp. 330-376 (<i>Réplique</i> : pp. 364-369 et 371-372).
GASS	Wilhelm F. H. J. GASS, ed. <i>Plethonis liber contra Gennadii scripta pro Aristotele</i> , dans <i>Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche</i> . Breslau, 1844. T. II, pp. 54-116.
MALTESE	Enrico V. MALTESE, ed. <i>Georgii Gemisti Plethonis Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones</i> . Leipzig, 1988.
MASAI	François MASAI, <i>Pléthon et le platonisme de Mistra</i> . Paris, 1956.

GASS (1) Γεωργίου Γεμιστοῦ πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους f. 30r
ἀντιλήψεις.

<Introduction>

- I Ἐπεὶ τὸ βιβλίον τῶν κατ' Ἀριστοτέλους βλασφημιῶν καὶ ἐς (1)
ἡμᾶς ὄψε περιῆλθεν.
- 5 Ἐγὼ μὲν οὐκ ὄψε, ὡς γε σὺ φῆς, ἀλλ' ὅτε τὸ πρῶτον ἠτήθην, εὐθύς (2)
ἔπεμψα· σὺ δὲ δὴ τήνδε σου τὴν συγγραφὴν πάλαι γε συγγεγραφῶς
καὶ πέμπειν κελεύόμενος, πολλάκις τε τοῦτο κελεύόμενος, τέως μὲν
οὐκ ἔπεμψες· τελευτῶν δέ, ἐπεὶ ἔκαμνες ἐπὶ τῷ μὴ πέμπειν κατα-
γελώμενος, ἔπεμψας μὲν οὐδ' οὕτως, ἔφασκός γε μὴν πεπομφέναι
10 ψευδόμενος· πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις σοι κακοῖς καὶ τὸ ψεῦδος
προχειρότατον. Καὶ νῦν ἤκεν ὡς ἡμᾶς ταυτὶ τὰ καλὰ συγγράμματα, (3)
οὐ σοῦ πέμψαντος, ἀλλὰ τινων ἐκκλεψάντων τῶν δι' ἰδίαν ἀγχίνοϊαν
κατεγνωκότων· ἤκε δ' οὐδ' ὀλόκληρα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐλθόντα ἱκανὰ

(1) Dans un souci de concordance des références, nous renvoyons, comme F. Masai, à l'édition de Gass, et non à celle de Migne qui n'en est que la reproduction. Les chiffres indiqués entre parenthèses dans la marge de droite renvoient donc aux paragraphes de l'édition de Gass.

De Georges Gémiste, Contre les objections ⁽¹⁾ de Scholarios en faveur d'Aristote.

<Introduction> (= *De diff.*, p. 321)

Puisque le livre des calomnies ⁽²⁾ contre Aristote nous est arrivé tardivement ⁽³⁾ même à nous.

I
SCHOLARIO
1, 8-9

Ce n'est pas moi qui ai tardé, comme vous le prétendez, au contraire, dès que je fus sollicité, j'ai envoyé ce livre sur-le-champ ; c'est vous, en revanche, qui, invité à envoyer votre ouvrage, et invité à plusieurs reprises, ne l'avez pas encore envoyé jusqu'à présent, alors que vous l'aviez composé depuis longtemps ⁽⁴⁾ ; finalement, las d'être ridiculisé par ce non-envoi, vous prétendiez, en mentant, l'avoir envoyé, alors que vous ne l'aviez pas fait réellement ; car outre vos autres vices, le mensonge est à portée de votre main. Maintenant, il nous est parvenu ce bel ouvrage, non pas par un envoi de votre part, mais grâce au larcin de quelques-uns ⁽⁵⁾ qui, de leur jugement propre, l'ont condamné ; il ne nous est toutefois pas parvenu en entier ⁽⁶⁾, mais ce qui nous en est arrivé suffit à nous manifester votre ignorance et la fêlure de votre intelligence. Or si vous aviez confiance en votre ouvrage, pourquoi ne l'envoyiez-vous pas ? Si au contraire vous

(1) Pour un rappel du titre, voir ci-dessous, p. 380, 20.

(2) À savoir le *De diff.*

(3) Voir C. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité des Lois*, p. XXXVI, et aussi l'introduction à SCHOLARIOS, p. v.

(4) Selon la chronologie établie par MASAI, p. 406, Scholarios aurait entrepris de répondre à Pléthon dès la parution du *De diff.*, c'est-à-dire en 1439. Son ouvrage aurait été rédigé pour l'essentiel, et peut-être terminé vers 1444. En 1449, Pléthon en était encore à l'attendre.

(5) Parmi lesquels, Michel Apostolès. Sur toutes ces péripéties, voir MASAI, pp. 198 et 406-407.

(6) Même constatation ci-dessous, p. 498, 23. De fait, le manuscrit que Pléthon eut à sa disposition — celui-là même sur lequel nous travaillons (= M) — ne comporte de la *Défense d'Aristote* par Scholarios qu'un texte incomplet. D'où la rupture qui se constate dans les citations régulières que Pléthon fait ici de cet ouvrage. On remarque un bond en avant entre les extraits 23 et 24 (pp. 431 et 435). Le passage manquant s'étend de la p. 56, 8 à la p. 71, 33 de l'édition Petit, Sidéridès, Jugie.

ἐμφηναί σου ἡμῖν τὴν ἀμαθίαν καὶ τῆς γε διανοίας τὸ σαθρόν. Καίτοι (4)
 εἰ μὲν ἐθάρρεις σου τῇ συγγραφῇ, τί οὐκ ἔπεμψες, εἰ δὲ μὴ ἐθάρρεις,
 τί συνέγραφες ἐφ' οἷς ἔμελλες γέλωτα παρά γε τοῖς νοῦν ἔχουσιν
 ὀφλήσειν ; Τί δὲ καὶ πεπομφέναι ἐψεύδου οὐ πεπομφώς, καὶ ταῦτα
 5 πρὸς οὓς ἤκιστα σε ἐχρῆν ψεύδεσθαι, οὐδ' ἥσχύνου μέλλων αὐτίκα
 ἂν ῥᾶστα ἀλώσεσθαι ψευδόμενος ;

II Ἔνιοι δὲ καὶ εὐγνωμονέστερον ἀμφοῖν διακούσαντες, (5)
 συνῆψαν ἄμφω τῷ φιλοσόφῳ ταῖς γνώμας, καὶ τὴν ἐς Πλάτωνα
 διαφορὰν Ἀριστοτέλει περὶ τὸ τῆς λέξεως φαινόμενον
 10 συμβῆναι μόνον φασί.

Σιμπλικίος τοῦτο μόνος ποιεῖ καὶ δηλὸς ἐστὶ κατὰ τῆς ἐκκλησίας (6)
 αὐτὸ ποιῶν· ἀποτεϊνόμενος γὰρ πρὸς τῶν τῆς ἐκκλησίας τοὺς ἐν f. 30ν
 ὀνειδίζει προφέροντας τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις τὴν πρὸς ἀλλήλους
 διαφωνίαν, αὐτοὺς μὲν φησὶν «ἐσχίσθαι ἐς μυρία κατὰ τῆς θείας
 15 ὑπεροχῆς» (οὕτω γὰρ καὶ τῇ λέξει φησί), τοὺς δ' Ἑλληνας ἐς ταὐτὸ (7)
 συμφέρεσθαι. Καὶ πειρᾶται δὴ Ἀριστοτέλη Πλάτωνι τε καὶ Παρμε-
 νίδῃ συνῶδον ἀποφαίνειν, οὐδ' ὅτιοῦν λέγων πιθανόν· ὅσα δ' ἄλλοι
 τε τῶν παλαιῶν κατὰ Ἀριστοτέλους καὶ δὴ καὶ Πλωτῖνος, Σιμπλι-
 κίου πολὺ ἀμείνων ἀνήρ, συνέγραψε κατὰ τε ἄλλων αὐτοῦ καὶ τῶν
 20 γε κατηγοριῶν, ὅσα Πρόκλος κατὰ τε ἄλλων καὶ μάλιστα τῆς αὐτοῦ
 θεολογίας. Σὺ δὲ τὸ Σιμπλικίῳ κατὰ τῆς ἐκκλησίας σπουδασθὲν
 εὐγνωμοσύνην καλεῖς, καίπερ Σιμπλικίου κατὰ σοῦ μάλιστα αὐτὸ
 πεποιηκότος, ὃς καὶ αὐτὸς πρὸς σεαυτὸν πολλάκις ἔσχισαι.

III Τοὺς δὲ νῦν Πλάτωνος ἠττωμένους ἐν Ἰταλίᾳ, οἷς φησὶ (8)
 25 «χαριζόμενος» τὴν τοιαύτην πραγματείαν λαβεῖν ἐπὶ νοῦν, ἴσμεν

n'aviez pas confiance, pourquoi l'écriviez-vous puisque, à cause de lui, vous alliez encourir la moquerie des gens qui ont de l'esprit ? Pourquoi disiez-vous en mentant l'avoir envoyé alors que vous ne l'aviez pas fait, et pourquoi l'avoir dit ainsi à ceux auxquels il ne fallait surtout pas mentir, et comment n'aviez-vous pas honte, vous qui alliez aussitôt être très facilement convaincu de mensonge ?

Certains penseurs, qui ont écouté les deux philosophes avec plus de bienveillance, en ont relié les doctrines, et déclarent que la différence d'Aristote à Platon n'est qu'une apparence tenant à leur façon de s'exprimer. II SCHOL 3, 11.

Simplicius ⁽⁷⁾ est seul à faire ce lien et il est clair qu'il le fait contre l'Église ; car s'adressant à ceux des membres de l'Église qui font honte aux philosophes grecs de leur mutuel désaccord, il dit que ce sont eux qui «sont divisés à l'infini sur la suréminence divine» (c'est, en effet, ce qu'il dit littéralement), tandis que les Grecs se rangent à un même avis ⁽⁸⁾. Et il essaie de montrer qu'Aristote est en accord avec Platon et Parménide ⁽⁹⁾, mais il ne dit rien de convaincant ; d'autres, au contraire, parmi les anciens, ont écrit contre Aristote, notamment Plotin, homme bien supérieur à Simplicius, qui entre autres ouvrages d'Aristote s'en prit du moins à ses *Catégories* ⁽¹⁰⁾, et Proclus surtout à sa théologie ⁽¹¹⁾. Et c'est vous qui appelez «bienveillance» le zèle que Simplicius déploie contre l'Église, alors qu'il fait cela surtout contre vous qui êtes souvent divisé contre vous-même.

Ceux qui aujourd'hui en Italie sont subjugués par Platon ⁽¹²⁾ et pour «l'agrément» desquels, dit-il ⁽¹³⁾, lui vint à l'esprit d'entreprendre ce III SCHOL 4, 2-

(7) SIMPLICIUS, *In phys.*, VIII, 5, 258 b 4, p. 1249, 12-13 ; *In de caelo*, III, 7, 306 a 1, p. 640, 27-29.

(8) SIMPLICIUS, *In phys.*, I, 2, 184 b 15, pp. 28, 32-29, 5 (spécialement 29, 1-3).

(9) *Ibid.*, p. 37, 1-2.

(10) PLOTIN, *Enn.*, VI, 1 (42), 1, 15-24, 12. Voir E. BREHIER, éd. et trad. des *Ennéades*, t. VI, 1, pp. 8 et s.

(11) Selon une note de Bessarion, examinée par H. D. SAFFREY, c'est particulièrement au sujet de la «convertibilité» de l'être avec l'Un (*Metaphys.*, Γ, 2, 1003 b 26-27) que Proclus (*Théol. plat.*, II, 2) se serait opposé au Stagirite, en soutenant contre ce dernier et «dans une perspective platonicienne la transcendance de l'Un par rapport à l'être» (*Aristote, Proclus, Bessarion : A propos de l'un transcendantal*, dans *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. XI, *Storia della filosofia antica e medievale*, Florence, 1960, pp. 154-155). Voir ensuite H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, éd. et trad. de la *Théologie platonicienne*, t. I, pp. CLIX-CLX.

(12) Sur ces nouveaux platoniciens, voir MASAI, pp. 327-346.

(13) *De diff.*, p. 321, 18 ; voir encore ci-dessous p. 438, 8.

τίνες εἰσὶ· καὶ ἑώρων πολλοὶ τῷ ἀνδρὶ συγγιγνομένους αὐτοὺς ἐκεῖ, οἷς τοσοῦτον μέτεστι φιλοσοφίας, ὅσον αὐτῷ Πλήθωνι ὀρχηστικῆς.

Ἔδει καὶ τοὺς ἀνδρας τούτους τῆς πρὸς ἡμᾶς σοῦ βασκανίας (9)
 5 ἀπολαῦσαι, οἳ σου πολὺ καὶ σοφώτεροι τὰ ἐς πᾶσαν σοφίαν καὶ τὴν
 γε διάνοιαν ὀξύτεροι· σὺ γὰρ πρὸς τῇ κακοηθείᾳ καὶ τὴν διάνοιαν
 ἀμβλύς, ὅσα γε ἐκ τῆσδέ σου τῆς συγγραφῆς φαίνει, καὶ ἀμαθής, καὶ
 ταῦτα ἐν αὐτοῖς τοῖς Ἀριστοτέλους, ἐν οἷς δὴ σὺ καὶ εἶναι τις ἀνυχεῖς,
 ὡς προϊόντων σοι τῶν λόγων δῆλον ἔσται.

IV 10 Ὅσοι δὲ ἐν Ἑσπέρα γενήσιν τῶν φιλοσοφίας δογμάτων f. 31r (10)
 ἐπεμελήθησαν, οὐχ ὁμοίως τὰ τοιαῦτα κρίνουσι· κρείττους δὲ
 ἀριθμοῦ σχεδὸν εἰσιν οἳ γε τοιοῦτοι, ὧν αὐτὸς οὐκ ὀλίγοις
 ἐνέτυχον.

Καὶ πότε σὺ ἢ τίσι τῶν γε ἐν Ἑσπέρα ἐνέτυχες σοφῶν; Ὅν ἴσασι (11)
 15 πάντες ὅσοι δὴ ἐκεῖ ἡμῖν ἐπιδημοῦσι συμπαρήσαν, φεύγοντα τὰς τῶν
 ἐκεῖ σοφῶν λεγομένων συνουσίας, ὅτου δὲ ἐνεκα δῆλον, ἵνα γὰρ μὴ
 πολὺ ὦν χείρων ἐλεγχθῆς ἢ οἷος σὺ βούλει δοκεῖν. Σὺ μὲν οὖν ἢ (12)
 οὐδέσιν αὐτῶν ἐνέτυχες, ἢ εἴ τίσι καὶ ἐνετύγχανες, οὐκ ἂν ἰκανὸς τῆς
 σοφίας αὐτῶν ἦσθα κριτής· ἡμεῖς δὲ καὶ ἐνετύχομεν καὶ οἷα τίς
 20 ἐστὶν αὐτῶν ἢ σοφία ἔγνωμεν. Εἰσὶ γὰρ δὴ σου μὲν καὶ πολλῶ (13)
 κρείττους, ἀκριβείας δὲ σοφίας οὐκ ὀλίγω λειπόμενοι· οἳ δὲ γεν-
 ναιότεροι αὐτῶν καὶ αὐτοὶ τῆς παρὰ σφίσι αὐτοῖς σοφίας κατεγνω-
 κότες εἰσὶ. Τοῦτο μὲν γὰρ Πέτρος ὁ Καλαυρός, ἀνὴρ ἀμφοτέρων τε (14)
 τῶν φωνῶν ἔμπειρος καὶ ἅμα κρίνειν τὰ τοιαῦτα οὐκ ἀδόκιμος, τούς

travail, nous savons qui ils sont ; et nombreux sont ceux qui les voyaient là-bas fréquenter notre homme ; il s'agit de gens qui ont autant part à la philosophie, que Pléthon lui-même à la chorégraphie.

Ces hommes-là, il fallait aussi que vous les fassiez bénéficier de votre méchanceté envers nous, eux qui sont beaucoup plus savants que vous en toute science et d'une intelligence plus aiguë ; car à votre mauvais caractère s'ajoute votre intelligence émoussée ⁽¹⁴⁾, ce que vous montrez par votre présent ouvrage, ainsi que votre ignorance, même sur l'œuvre d'Aristote, alors que vous vous vantez d'être quelqu'un en ce domaine, comme cela ressort des paroles qui viennent de vous.

Ceux qui en Occident se sont, de longue date, occupés des doctrines philosophiques ne portent pas le même jugement ⁽¹⁵⁾ ; ils sont sans doute la majorité ⁽¹⁶⁾, et j'en ai moi-même rencontré beaucoup.

IV
SCHOLA
4, 11-1

Quand avez-vous rencontré des sages en Occident et lesquels ? Tous ceux qui étaient avec nous pendant notre séjour là-bas savent que vous fuyiez les réunions de ceux qui là-bas avaient la réputation de sages ; c'était dans le but évident de ne pas vous retrouver convaincu d'être bien inférieur à ce que vous vouliez paraître. Vous donc, ou vous n'avez rencontré aucun de ces sages, ou si vous en aviez même rencontré quelques-uns, vous n'auriez pas été en mesure de juger de leur sagesse ; nous, au contraire, nous en avons rencontré et nous savons quelle est leur sagesse. Ils vous sont certes bien supérieurs mais leur sagesse manque gravement d'exactitude ; du reste, les plus éminents d'entre eux portent, eux aussi, un jugement sévère sur la sagesse de leurs proches.

Ainsi Pierre de Calabre ⁽¹⁷⁾, homme expert dans les deux langues et en même temps juge de bon aloi en ces questions : il m'a dit que dans son entourage les commentateurs d'Aristote étaient bien inférieurs aux commentateurs grecs en ce qui concerne la compréhension de la pensée d'Aristote ; ainsi encore Hugues ⁽¹⁸⁾, homme qui est aussi

(14) Même invective ci-dessous, pp. 416, 21 et 442, 19. Elle atteint non seulement Scholarios mais encore, sous une forme légèrement différente (*ἀμβλυω-πός*, ci-dessous pp. 404, 13 ; 448, 18 ; 484, 18) Aristote lui-même.

(15) Il s'agit des représentants de la tradition aristotélicienne.

(16) Cf. *De diff.*, p. 321, 5.

(17) À savoir Pietro Vitali, abbé de Grottaferrata, et non pas Pomponius Laetus. Voir MASAI, pp. 335-336.

(18) À savoir Ugo Benzi. Cf. *ibid.*, p. 335.

- γε παρὰ σφίσιν ἐς Ἀριστοτέλη ἔφη πρὸς με ὑπομνηματιστὰς πολὺ
 τῶν Ἑλλήνων λείπεσθαι ὑπομνηματιστῶν πρὸς γε τὴν τῆς διανοίας (15)
 Ἀριστοτέλους σύνεσιν· τοῦτο δ' Οὕγων, ἀνὴρ αὖ ἐν τοῖς σοφωτάτοις
 τῶν ἐκεῖ, προτείνας ἡμῖν χωρίου τινὸς ἐρμηνείαν τῶν παρὰ σφίσιν
 5 (ἐκ δὲ τοῦ Περί γενέσεως καὶ φθορᾶς Ἀριστοτέλους βιβλίου τὸ
 χωρίον ἦν) καὶ φάσκων οὐκ ἀρέσκεσθαι τῇ ἐρμηνείᾳ (ἦν γὰρ οὐδ'
 ὑγιὲς οὐδὲν αὐτῆς), ἐπειδὴ τῆς παρ' ἡμῶν ὑγιοῦς ἤκουσεν, ἀπεδέξα-
 τό τε καὶ τῆς παρὰ σφίσι πολὺ δὴ ἔτι καὶ μᾶλλον κατέγνω. Πῶς οὖν (16)
 οἱ μήτε Ἀριστοτέλους ἰκανῶς συνιέντες, Πλάτωνος δὲ καὶ τῶν
 10 Πλάτωνος λόγων καὶ παντάπασιν ἄπειροι, εἰ μὴ ὅσα Ἀριστοτέλους
 περὶ αὐτῶν ἀκούουσι, κακουργοῦντός τε καὶ συκοφαντοῦντος τὰς f. 31v
 δόξας, δίκαιοι ἂν εἴεν τοῖν ἀνδροῖν τούτοις κριταί ; Τῷ γὰρ ὄντι τῶν (17)
 πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκοῦσαι δικαζόντων ταῖς γε ψήφοις φαίνη σὺ
 ἰσχυριζόμενος, ἐπεὶ κάκει οἱ γε Πλάτωνος γεγευμένοι πολὺ τὸν
 15 ἄνδρα τοῦτον Ἀριστοτέλους προτιμῶσι. Φῆς δὲ «καὶ Ἀβερόην ἡμᾶς (18)
 συκοφαντεῖν» ἐν τῷ περὶ ψυχῆς ἀνθρωπίνης λόγῳ· ἐξεῖναι γὰρ
 ἀκοῦειν καὶ Λατίνων καὶ Ἰουδαίων πάντων οὐ φθαρτὸν τὸν γε
 ἀνθρώπινον νοῦν Ἀβερόην φασκόντων ὑποτίθεσθαι. Καὶ ἡμεῖς, ὧ (19)
 ἴσμεν, παρά τε Ἰταλῶν τῶν σοφωτέρων καὶ Ἰουδαίων ἔστιν ὧν
 20 πεπύσμεθα τὰ περὶ ψυχῆς ἀνθρωπίνης Ἀβερόου, καὶ ἃ φησι καὶ ὧς
 γέ φησιν, ἴσμεν, οὐχ ὡσπερ σὺ οὐδὲν εἰδῶς φαίνη, ὧν ἐκεῖνος λέγει·
 ἦτοι γὰρ ἀμαθῶν τινων ἀκήκοας, ἢ οὐκ αὐτὸς συνήκας, ὧν ἀκήκοας·
 ἔχει γὰρ τινα καὶ περίνοιαν ὁ Ἀβερόου οὗτος λόγος, ὥστε τῶν τινα
 παχυτέρων μὴ ἂν ῥᾶδιον εἶναι συνεῖναι. Σὺ δὲ δὴ καὶ Ἀριστοτέλη (20)
 25 Πλάτωνος μᾶλλον τῇ ἐκκλησίᾳ προσποιεῖς, ταῦτόν ἀτεχνῶς πάσχων
 τοῖς ἐν ἀπορίαις ταῖς μεγίσταις ἐπὶ τὰ ἱερὰ καταφεύγουσι· καὶ σὺ
 ὑπὸ ἀπορίας ἰσχύειν δὴ τινα ἐχόντων λόγων ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν
 καταφεύγεις. Καὶ ὅτι μὲν ἀμφοτέροι καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης (21)
 τῆς γε ἐκκλησίας ἀλλότριοι, οὐδ' ἂν σὺ ἄλλως εἴποις· ἀνθ' ὅτου δ'
 30 Ἀριστοτέλη τῇ ἐκκλησίᾳ Πλάτωνος μᾶλλον προσποιεῖς, σὺ μὲν οὐδ' (22)
 ὀτιοῦν λόγου ἄξιον ἐνδείκνυσαι. Καὶ ἐῷ λέγειν ὅτι καὶ ἐν πλειοσὶ καὶ

4 τῶν παρὰ σφίσιν om. Gass

19 παρὰ τε : παρὰ τε τῶν Malt.

parmi les plus sages de là-bas : il nous a montré l'interprétation qu'ils ont donnée d'un passage d'Aristote (celui-ci était tiré du livre *De la génération et de la corruption*) et s'en déclara mécontent (il n'y avait, en effet, rien de correct en elle), mais après qu'il eut entendu de nous l'interprétation correcte, il l'accepta et jugea avec plus de sévérité encore celle de ses proches. Comment donc ceux qui ne comprennent pas suffisamment Aristote et qui sont sans aucune expérience de Platon et de ses doctrines, sauf de ce qu'ils en ont entendu dire par Aristote qui pervertit et calomnie ses opinions, comment ces gens-là seraient-ils des juges équitables de ces philosophes ? En réalité, vous vous appuyez visiblement sur les suffrages de ceux qui jugent avant d'avoir entendu une parole des deux philosophes, puisque là-bas ceux qui ont goûté à Platon préfèrent de beaucoup cet homme à Aristote. Vous dites que « nous calomnions aussi Averroès »⁽¹⁹⁾, dans la doctrine de l'âme humaine ; car on peut entendre et les Latins et tous les Juifs affirmer qu'Averroès considère l'intellect humain comme non corruptible. Mais nous, mon bon, c'est des Italiens les plus sages et des Juifs que nous avons appris la doctrine d'Averroès sur l'âme humaine, et ce qu'il dit et comment il le dit, nous le savons, non pas comme vous qui manifestement ne savez rien de ce qu'il dit ; car ou bien vous avez écouté des ignorants, ou bien c'est vous qui n'avez pas compris ce que vous avez entendu ; le raisonnement d'Averroès comporte, en effet, quelque subtilité, de sorte qu'il n'est pas facile à un esprit épais de le comprendre.

Pour vous, vous conciliez⁽²⁰⁾ avec l'Église Aristote plus que Platon, éprouvant grossièrement le même sentiment que ceux qui, dans les plus grandes difficultés, se réfugient dans les sanctuaires ; vous aussi, par manque d'arguments qui aient quelque force, vous vous réfugiez dans l'Église. Or, que tous deux, et Platon et Aristote, soient étrangers à l'Église, vous ne pourriez mieux dire⁽²¹⁾ ; au lieu de cela vous conciliez avec l'Église Aristote plutôt que Platon, sans avancer aucune preuve qui soit digne de mention. Et j'ometts de dire que, dans la suite de vos raisonnements, vous montrez que Platon est en accord avec

(19) SCHOLARIOS, 4, 21-25 et déjà 16-17, en référence à *De diff.*, p. 321, 10-11. Voir encore ci-dessous p. 488, 26-29.

(20) SCHOLARIOS, 4, 32-33, 34-35 ; voir aussi 98, 18-19.

(21) SCHOLARIOS (4, 30-32) le dit explicitement.

μείζοσι Πλάτωνα τῇ ἐκκλησίᾳ συνωδὸν προϊόντων σοι τῶν λόγων ἀποφαίνεις, σαυτῷ ἀτεχνῶς ὑπ' ἀβελτηρίας περιπίπτων. Ὁ μέντοι ἐν (23)
 τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν τῆς ἐκκλησίας προστατῶν Κύριλλος, βουλό- f. 32r
 μενος τὴν ἐκκλησίαν τῇ καθ' Ἑλληνας φιλοσοφία συνωδὸν πῆ
 5 ἀποφῆναι, οὐκ Ἀριστοτέλη ἀλλὰ Πλάτωνά τε καὶ τὴν Πλάτωνος
 φιλοσοφίαν προελόμενος τοῦτο ποιεῖ· καὶ ἕτερον δὲ τούτῳ ὅμοιον
 Ἀριστοτέλους τὸ μικρολόγον περὶ προνοίας διακωμωδοῦντα ἴσμεν. (24)
 Σὺ δὲ καὶ ὑβρίζειν μοι δοκεῖς ἐς τὴν ἐκκλησίαν, τὸ μικρολόγον
 Ἀριστοτέλους περὶ προνοίας τῆς Πλάτωνος περὶ τὰ τοιαῦτα λαμ-
 10 πρότητος μᾶλλον τῇ ἐκκλησίᾳ προσποιῶν. Οἶδ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ φήσεις,
 ἀλλ' οὖν οἶει γε ὑπὸ τύφου σὺ ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν ἀμείνων περὶ τὰ
 τοιαῦτα εἶναι κριτῆς· πολλοῦ μέντοι δέομεν καὶ ἡμεῖς σοι τοῦτο
 συγχωρῆσαι.

V Ὡστ' εἰ μὴ διὰ γε Ἀριστοτέλη, οὐκ ἂν φυσικῆς φιλοσοφίας (25)
 15 τὸ τῶν ἀνθρώπων μετεῖχε γένος.

Οὐδ' ἡμεῖς μεμφόμεθα Ἀριστοτέλη οὐθ' ὅτι συνέγραψεν, οὐτ' ἐφ' (26)
 οἷς καλῶς συνέγραψεν, ἀλλὰ καὶ προτρεπόμεθα ἀναγιγνώσκειν τὰ
 βιβλία «τῶν γε ἐν αὐτοῖς χρησίμων ἕνεκα, εἰδότας μέντοι ὡς συχνὰ
 ἐν αὐτοῖς καὶ φαῦλα ἐγκαταμέμκται», ὃν δὴ καὶ Πλούταρχος
 20 τρόπον τῶν γε ποιημάτων προτρέπεται ἀκούειν. Οὐ γὰρ ὅτι ὅλως (27)
 συνέγραψε, διὰ τοῦτο καὶ τὰ αὐτῷ ἐν οἷς συνέγραψεν ἡμαρτημένα
 προσκυνεῖν ἡμᾶς χρή, ἀλλ' ἅμα μὲν Πλάτωνα ἔχοντες πολὺ αὐτοῦ
 θειότερον ἄνδρα προστάτην, ἅμα δ' οὐδ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἀπαξιοῦντες μὴ
 οὐκ Ἀριστοτέλη ἐφ' οἷς κακῶς συνέγραψεν εὐθύνειν, εἰκότως καὶ (28)
 25 εὐθύνομεν. Ἐκεῖνο μέντοι σε πρὸς πολλοῖς ἄλλοις λανθάνει, ὅτι

l'Église sur la plupart des points importants ⁽²²⁾, vous contredisant grossièrement par sottise. En tout cas Cyrille ⁽²³⁾, l'un des maîtres les plus estimés de l'Église, voulant montrer quelque accord entre l'Église et la philosophie des Grecs, le fait en optant non pas pour Aristote mais pour Platon et la philosophie de Platon ; et nous en connaissons un autre, comparable à lui, qui tourne en ridicule les babillages ⁽²⁴⁾ d'Aristote sur la providence. Vous, au contraire, vous me semblez même outrager l'Église, en conciliant avec elle les babillages d'Aristote sur la providence plus que la doctrine lumineuse de Platon sur ce sujet. Je sais que, même si vous ne le direz pas vous vous croyez, par aveuglement, meilleur juge en ces questions que ces hommes éminents ; il s'en faut de beaucoup, cependant, que nous vous concédions nous aussi cette supériorité.

De sorte que si ce n'était par Aristote, le genre humain n'aurait pas eu connaissance de la physique.

V
SCHO:
5, 11

Mais nous ne blâmons pas Aristote parce qu'il a écrit, ni pour ce qu'il a écrit de bien, au contraire nous exhortons à lire ses livres «à cause de ce qu'ils contiennent d'utile, à condition, toutefois, de savoir que beaucoup de médiocrité s'y trouve mêlée» ⁽²⁵⁾ ; nous exhortons à les lire de la façon dont Plutarque ⁽²⁶⁾ incite à écouter les poèmes. Ce n'est par parce qu'il a écrit sur tout que pour cette raison nous devons vénérer aussi les erreurs qu'il a commises dans ses écrits, mais ayant comme maître ⁽²⁷⁾ Platon, un homme bien plus divin que lui, et, en même temps, sans nous juger indigne de redresser ce qu'Aristote a dit de mal, nous nous reconnaissons le droit de le redresser. Il est une chose toutefois qui, parmi bien d'autres, vous échappe : ce n'est pas par manque de connaissances que Platon n'a rien écrit sur les sciences, c'est parce que lui-même et avant lui les Pythagoriciens jugeaient bon de ne pas écrire sur ces questions, mais de les transmettre oralement

(22) Notamment, l'être, Dieu, la création, l'immortalité de l'âme : SCHOLARIOS, 12, 38-13, 4.

(23) À savoir Cyrille d'Alexandrie.

(24) Même expression ci-dessous, p. 488, 9-10.

(25) *De diff.*, p. 343, 11-12 (= conclusion). Même propos ci-dessous, p. 488, 29-31.

(26) PLUTARQUE, *De aud. poet.*, 14 EF.

(27) Ce titre de *προσδάτης*, ici donné à Platon, est celui par lequel Pléthon a désigné, quelques lignes plus haut (p. 376, 3) les prélats de l'Église. L'emploi du même terme contribue à manifester le caractère quasi-religieux de l'attachement de Pléthon à Platon.

Πλάτων οὐχ ὡς οὐκ εἰδὼς τὰς ἐπιστήμας οὐ συνέγραψεν, ἀλλ' οὕτω f. 32v
 Πλάτωνί τε καὶ πρὸ αὐτοῦ τοῖς Πυθαγορείοις δοκοῦν μὴ συγγράφειν
 τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τοῖς ἐταίροις ἀπὸ φωνῆς παραδιδόναι, ὡς σοφωτέ-
 ροις ἂν ἐσομένοις ἐν ταῖς ψυχαῖς, ἀλλὰ μὴ ἐν βιβλίοις ἔχουσι τὰς
 5 ἐπιστήμας· ἀμελεῖν γὰρ ἂν τῆς ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐνδεδεχοῦς ἕξεως τοῦς
 ἐν τοῖς βιβλίοις οἰομένους ἔχειν. Εἰ μὲν οὖν ἐνδεδεχῶς ἐκεῖνο (29)
 ἐγίνετο, καὶ ἄμεινον ἂν ἦν· ἐπεὶ δ' αἱ κατὰ καιροὺς τύχαι τε καὶ
 συμφοραὶ πόλλ' ἄττα καὶ μεγάλα ἔστιν ὅτε διαλείμματα τῇ κατὰ τὴν
 σοφίαν ἡμῖν ἐνεργεῖα ἐμποιοῦσι, χρήσιμον καὶ τὸ συγγράφειν,
 10 ὑπόμνησιν τινα τοῖς οὐκ ἐνδεδεχῶς ταῖς ἐπιστήμασι ἐμμελετῶσι (30)
 παρέχον. Παραδίδωσι μὲν οὖν καὶ Πλάτων ὑπομνήματα ἄττα ἀρχῶν
 μόνον καὶ λογικῆς καὶ φυσικῆς καὶ ἠθικῆς καὶ θεολογίας, ἐφιλο-
 σόφησέ τε οὐκ ἰδίαν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν τεμών, ἀλλὰ τὴν ἀπὸ
 Ζωροάστρου διὰ τῶν Πυθαγορείων ἐς ἑαυτὸν κατεληλυθυῖαν. Πυθα- (31)
 15 γόραν γὰρ τοῖς ἀπὸ Ζωροάστρου συγγεγονότα ἐν τῇ Ἀσίᾳ μάγοις,
 ταύτην τὴν φιλοσοφίαν μετελθεῖν· ὃν δὴ Ζωροάστρην «ἱστοροῦσιν»
 ἄλλοι τε καὶ Πλούταρχος «πεντακισχιλίοις τῶν Τρωικῶν γεγονέναι
 ἕτεσι πρεσβύτερον»· εἴ τῳ δὲ τοῦτο οὐ πιστόν, ἀλλ' οὖν παλαιότατος
 20 τοῦ Αἰγυπτίου νομοθέτου τούτου οὐ σοφοῦ. Ἐδέξαντο δὲ καὶ (32)
 Αἰγυπτίων οἱ ἱερεῖς μάλιστα τὰ Ζωροάστρου τούτου δόγματα καὶ
 εὐδοκίμων κατὰ γε δὴ τὰ δόγματα, ἐπεὶ ἀγιστεῖαις φαύλαις οὔσαις
 ταῖς ἀπὸ Μινὸς τέως ἐνέμενον, ἐφ' αἴσπερ καὶ κατεγελῶντο. Ὡς δὲ (33)
 ταύτην Πλάτων μετῆλθε τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἀπὸ Ζωροάστρου ἔτι f. 33r
 25 καὶ ἐς ἡμᾶς σωζόμενα λόγια δηλοῖ, συνωδὰ ὄντα ταῖς Πλάτωνος

20 οὐ σοφοῦ : σοφοῦ Gass

à leurs disciples, dans la pensée que ceux-ci seraient plus sages s'ils avaient ces sciences dans leur âme, et non dans les livres ; car ils ne se soucient pas de posséder les sciences de façon continue dans l'âme, ceux qui croient les posséder dans les livres. Si donc cette possession pouvait se produire de façon continue, cela vaudrait mieux ; mais, comme, selon les circonstances, heurs et malheurs introduisent dans notre activité conforme à la sagesse des interruptions parfois nombreuses et longues, l'écriture a également son utilité, qui consiste à fournir une sorte de mémoire à ceux qui ne peuvent s'adonner aux sciences de façon continue. Platon, lui aussi, a donc laissé des aide-mémoire⁽²⁸⁾ mais relatifs seulement aux principes de la logique, de la physique, de l'éthique et de la théologie ; et s'il enseigna la philosophie, ce fut en partageant⁽²⁹⁾ non pas la sienne propre, mais celle qui de la tradition^(29bis) de Zoroastre était à travers les Pythagoriciens arrivée jusqu'à lui. Pythagore, en effet, pour avoir fréquenté en Asie des mages disciples de Zoroastre, passa à cette philosophie ; or, Plutarque et d'autres «situent la naissance de Zoroastre à plus de 5000 ans avant la guerre de Troie»⁽³⁰⁾ ; si cela est à peine croyable, il doit au moins être le plus ancien de ceux qu'on appelle en général sages et législateurs, à l'exception de l'égyptien Ménéès⁽³¹⁾, ce législateur qui ne fut pas un sage. En Égypte aussi les prêtres adoptèrent principalement les doctrines de ce Zoroastre et ils en tirèrent leur renom, tandis que pour les rites du culte ils restèrent attachés aux préceptes de Ménéès qui, mesquins, leur attirèrent le ridicule. Que Platon passa à cette philosophie, c'est ce que montrent les oracles de la tradition de Zoroastre qui sont conservés jusqu'à nous : ils sont partout entièrement en accord avec les opinions de Platon. Platon ne transmet donc

(28) Sur ce sens voir L. BRISSON, trad. de PLATON, *Lettres*, Paris, 1987, pp. 272 et 289.

(29) J. BIDEZ et F. CUMONT (*Les mages hellénisés*, Paris, 1938 ; 2^e tirage, 1973, II, p. 259) ont édité ce court passage (pp. 378, 11-380, 4) et ont cru pouvoir, après avoir justifié leur choix, retenir la leçon *τεκῶν* (ligne 13), que dément l'autographe. On constate une fois encore l'exactitude à laquelle celui-ci permet de parvenir.

(29bis) Sur la traduction de *ἀπό*, voir M. TARDIEU, *Pléthon lecteur des Oracles* dans *Μῆτις*, II, 1, 1987, p. 147, n. 12.

(30) PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 369 E. Même citation attribuée à Plutarque seul, dans *Comment. aux Oracles*, p. 281.

(31) Telle est l'orthographe retenue par la *Real-Enc.*, XV, 1, col. 846. La graphie utilisée par Pléthon se trouve, par exemple, chez HÉRODOTE, II, 4 et 99. Même jugement sur ce législateur dans *Lois*, pp. 252, 254.

- πάντη τε καὶ πάντως δόξαις. Πλάτων μὲν οὖν ἐν τοῖς διαλόγοις τοῖς (34)
 αὐτοῦ ἀρχὰς μόνον φιλοσοφίας παραδούς, αὐτὰ τὰ ἀναγκαιότατά τε
 καὶ περὶ τῶν μεγίστων, τὰ λοιπὰ εἶασε τοῖς ἐταίροις ἕκ τε τῶν ἀρχῶν
 5 τούτων ἕκ τε ὧν αὐτοῦ διακηκόεσαν ἀναλαμβάνειν. Ἄλλὰ Ἀριστο- (35)
 τέλης, φοιτητῆς γερονῶς Πλάτωνι καὶ ἔπειτα ὑπὸ προσχήματι
 φιλοσοφίας σοφιστικὴν μετελθὼν καὶ κενῆς δόξης ἐρασθεὶς ἐπὶ τῷ
 ἰδίᾳ ἑαυτοῦ αἰρέσεως ἀρχηγέτης γενέσθαι, τὰς μὲν ὑπὸ Πλάτωνος
 συγγεγραμμένας φιλοσοφίας ἀρχὰς ἐκ παμπόλλων ἐτῶν ἐς ἐκεῖνον
 10 κατεληλυθυίας ἀνέστρεψέ τε καὶ διέφθειρεν· ἃ δ' ἀπὸ φωνῆς (36)
 Πλάτωνος διήκουσεν, αὐτὸς συγγεγραφῶς ἑαυτοῦ ἐποίησατο, συχνὰ
 καὶ ἐν αὐτοῖς ἀμαρτῶν. «Πολυπραγμονῶν» δὲ καὶ τὰ πόρρω τῶν
 ἀρχῶν καὶ φαῦλα «τοῦ δέοντος περαιτέρω», πλήθος συγγραμμάτων
 ἐξέδωκε, τέταρτον τοῦτον καὶ δέκατον τρόπον σοφιστικὸν
 ἐξευρηκῶς, πλήθει συγγραμμάτων ἐκπλήττειν τοὺς ἀνοητοτέρους.
 15 Ἐπει ἢ γε σοφία ἐν ὀλίγοις τε καὶ περὶ ὀλίγα· περὶ γὰρ τὰς τοῦ (37)
 ὄντος ἐστὶν ἀρχὰς, ὅς ἦν τις καλῶς ἢ εἰληφῶς, κἂν τᾶλλα ἅπαντα,
 ὅποσα ἐς γνῶσιν ἐλθεῖν ἀνθρώποις δυνατά, ἱκανὸς εἶη εἰς διαγιγνώσ- (38)
 κειν. Ἐξηλέγχθη μὲν οὖν καὶ ὑπ' ἄλλων πολλῶν Ἀριστοτέλης, ἐφ' οἷς
 ἀμαρτάνει· ἐξελέγχεται δὲ καὶ ὑφ' ἡμῶν ἤδη «οὐκ ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ'
 20 ἐπὶ τοῖς μεγίστοις» μάλιστα. Ἐπει δὲσὺν ἤξιώσας ἀντιλαβέσθαι, ἡμεῖς (39)
 καὶ ἔτι ἀμνηοῦμεν Πλάτωνί τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, οὐδὲν φροντίσαντες
 ὧν σὺ ἡμᾶς δεδίττη, οὐ φείσεσθαι τῶν ἐς ἡμᾶς λοιδοριῶν ἀπειλῶν,

dans ses dialogues que les principes de la philosophie, c'est-à-dire le minimum nécessaire et limité aux questions les plus importantes, laissant à ses disciples le soin de déduire le reste, de ces principes et de l'enseignement qu'ils avaient entendu de lui. Mais Aristote, qui avait été élève de Platon et qui ensuite, sous couleur de philosophie, passa à la sophistique⁽³²⁾, par amour d'une vaine gloire qui l'incitait à devenir chef de sa propre école à lui, bouleversa et corrompit les principes de la philosophie consignés par Platon et venus à lui du fond des âges ; quant à ce qu'il avait reçu oralement de Platon, il se l'appropriâ en le mettant lui-même par écrit, non sans y introduire de nombreuses erreurs. Comme, par ailleurs, «il s'est occupé au-delà de ce qu'il faut»⁽³³⁾ des choses éloignées des principes et insignifiantes, il publia une foule d'écrits, ayant inventé cette quatorzième forme de sophisme⁽³⁴⁾ : fasciner les gens moins intelligents par une masse d'écrits⁽³⁵⁾. La sagesse, en fait, tient en peu de mots et concerne peu de choses ; car elle concerne les principes de l'être et quiconque les aurait saisis, serait à même de juger bien tout ce qui peut venir à la connaissance de l'homme. Aristote a donc été réfuté par beaucoup d'autres sur les points où il fait erreur ; il l'a déjà été par nous aussi «non sur tous les points, mais sur les plus importants»⁽³⁶⁾ particulièrement. Puisque vous avez jugé bon de faire des objections⁽³⁷⁾, nous défendrons une fois encore Platon et nous-même, sans nullement nous soucier de ce dont vous voulez nous effrayer, lorsque vous menacez⁽³⁸⁾ de ne pas vous priver d'injures contre nous, vous qui jusqu'à présent ne vous en êtes pas privé ; nous savons, en effet, que vous n'êtes pas une Gorgone, mais une Mormone⁽³⁹⁾ capable d'effrayer des

(32) Sur le mépris de Pléthon à l'égard des sophistes, voir *Lois*, pp. 32 (*in fine*), 34, et encore ci-dessous, pp. 382, 19 ; 386, 2 etc. Il leur fait principalement grief d'innover par rapport aux notions communément reçues, et de s'approprier les doctrines d'autrui. Aristote, selon Pléthon, encourt ce double reproche. Voir ci-dessous, pp. 482, 16 et 484, 15 ; et déjà *De diff.*, p. 342, 38-40.

(33) *De diff.*, p. 322, 7-8 ; de même ci-dessous, p. 422, 10-11 ; voir aussi pp. 404, 10-14 et 484, 16-18.

(34) Sur les 13 formes de sophismes, voir ARISTOTE, *Soph. El.*, chap. 4-5.

(35) Même propos ci-dessous, p. 484, 13-14.

(36) *De diff.*, p. 330, 3-4. Comparer ci-dessous, p. 438, 3 : *τοῖς καιριωτάτοις*. Sur la brièveté de Pléthon opposée à la prolixité de Scholarios, voir préface, p. 356, n. 7.

(37) Ce verbe rappelle le titre de la *Réplique*.

(38) SCHOLARIOS, 5, 34.

(39) En forgeant Mormone en parallélisme avec Gorgone, on fait apparaître le

ὅς γε οὐδὲ νῦν πέφεισαι· οὐ γάρ σε Γοργώ τινα οὔσαν ἴσμεν, ἀλλὰ f. 33v
 Μορμὼ παιδί' ἄττα δεδίττεσθαι δυναμένην, οὐκ ἄνδρας λοιδοριῶν (40)
 κρείττους. ἼΗ γὰρ ἂν καὶ ἄξιοι τοῦ κακῶς ἀκούειν ἡμεν, εἴ τινα καὶ
 τοιοῦτου ἀνδρὸς λοιδοριῶν λόγον ἐποιοούμεθα, ὅς γε οὐδ' αἰσχύνῃ ἐπὶ
 5 γυναιὸν πλεονεκτῆματι καὶ τούτου πορνιδίου τινὸς μέγα ἀνῶν. (41)
 Ἐροῦμεν δ' ἂ ἐροῦμεν, οὐ πρὸς ἅπαν σου μῆκος τῶν λόγων (μωρία
 γὰρ ἂν ἦν πρὸς κενὸν μῆκος λόγων ἕτερον μῆκος καὶ αὐτὸς ἀντιπα-
 ρατεῖναι), ἀλλ' ἡμῖν μὲν, ὅπου καίριον εἴη τι εἰπεῖν, εἰρήσεται, ἦτοι
 ἐν οἷς δόξαις ἂν ἐνίοις οὐ πάνυ τοι σοφοῖς λέγειν τί, ἢ καὶ ἐν οἷς (42)
 10 πάμπολυ τοῦ ὑγιοῦς ἀποπεπλάνησαι, εἴανπερ ἐλεγχόμενος ὑφῆς τι
 τοῦ τύφου· τὰ δ' ἄλλα ἄλλοις παρήσομεν καταγελαῖν, οἳ ἐν αὐτοῖς
 καὶ τῶν τε κενῶν ὑπὲρ σεαυτοῦ ἀνχημάτων τῶν τε ἐς ἡμᾶς σου ἡμῶν
 οὐχ ἀπτομένων βλασφημιῶν καταγελάσσονται.

VI Καίτοι τὸ μὲν ἀσαφὲς Ἀριστοτέλους σοφῶ, τὸ δὲ Πλάτωνος (43)
 15 ἐπικεχρωσμένον ποιητῆ μάλιστα, ὡς ἂν μὴ λέγω χεῖροني ἐπιτη-
 δεύματι, πρέπον ἔστιν εἰπεῖν.

Καὶ πῶς σοφῶ πρέπον τὸ τῆς λέξεώς ἐστιν ἀσαφές; Οὐ μᾶλλον ἢ (44)
 ἀνδραπόδω οὔπω τρανῶς φωνὴν τὴν Ἑλλάδα περιειληφότι, ἢ
 σοφιστῆ οὐ πάνυ τοι θαρροῦντι ὑπὲρ τῶν λεγομένων καὶ λέξεως
 20 αὐτὰ ἀσαφεία συγκαλύπτοντι, ἢ καὶ φθονερῶ πόνον τιθέντι τοῖς
 ἀναγνωσομένοις, ἵν' ἴσως αὐτοῦ δέοιντο τὴν γε διάνοιαν ἀναπτύξον-
 τος; Σοφῶ δὲ πῶς, ὃν χρῆ ὑπὸ φιλανθρωπίας τὸ τῶν νοημάτων βαθὺ
 εὐληπτον ἐς δύναμιν σαφηνεία λέξεως τιθέναι; Τὸ μὲν γὰρ μυθῶδες (45)
 ἔχοι ἂν τινα λόγον. Εἰ γὰρ μὴ οἱ μῦθοι κατὰ τοὺς τῶν ποιητῶν f. 34r
 25 φλυαρίας εἶεν ἀνάμεστοι, παρέχουσί τι τοῖς πολλοῖς καὶ βάθους
 νοημάτων οὐ δυναμένοις ἐφικέσθαι νοεῖν πρόχειρον· ὃ καὶ Πλάτων

petits enfants, mais non des hommes qui sont au-dessus des injures. Car nous serions certes digne de blâme, si nous accordions quelque importance aux injures d'un homme qui, sans en avoir honte, se vante beaucoup de l'ascendant sur lui d'une femme qui est une courtisane (40). La réponse que nous ferons ne suivra pas votre discours dans toute sa prolixité (car ce serait folie d'opposer à une prolixité creuse une autre prolixité), mais nous répondrons chaque fois qu'il sera opportun de le faire, c'est-à-dire aussi bien là où, pour des gens peu savants, vous paraîtriez dire quelque chose, que là où vous avez erré loin de ce qui est sain ; peut-être que, ainsi réfuté, vous abandonnerez un peu de votre aveuglement (41) ; quant au reste, nous laisserons les autres en rire, eux qui se gausseront de la vanité de vos propres vantardises et de l'inanité de vos calomnies à notre endroit.

Or, il est possible de dire que l'obscurité d'Aristote convient à un sage, le langage coloré de Platon davantage à un poète, pour ne pas dire à un genre encore inférieur. VI SCHM 8, 2

Et comment l'obscurité de style conviendrait-elle à un sage ? Ne conviendrait-elle pas davantage à un esclave qui n'a jamais clairement saisi la langue grecque, ou à un sophiste qui, n'étant pas très assuré de ce qu'il dit, l'enrobe d'un style obscur, ou encore à quelqu'un qui jalousement oblige ses lecteurs à un effort pénible, afin qu'ils aient besoin de lui pour leur en dévoiler le sens ? Comment conviendrait-elle à un sage qui, par philanthropie, doit rendre la profondeur de la pensée, compréhensible, autant que possible, par la clarté du style ? La forme mythique peut avoir quelque fondement. Si les mythes, en effet, n'étaient remplis de bavardage dans la mesure où ils viennent des poètes, ils fournissent à la foule, qui ne peut atteindre la profondeur de la pensée, une compréhension qui soit à sa portée ; c'est ce à quoi Platon aussi s'appliqua, par philanthropie, à la suite d'autres théologiens. Détournant des mythes pervers des poètes la foule éprise de mythes, lui-même, par d'autres mythes bienfaisants, donna à cette foule aussi de comprendre quelque chose du divin, qui ne lui fût pas

jeu de mots de Pléthon. Ce terme désigne une sorte de croque-mitaine féminin, voir *Real-Enc.*, XVI, 1, col. 309-311, et, par exemple, XENOPHON, *Hell.*, IV, 4, 17.

(40) Serait ainsi, irrévérencieusement, désignée Théodora, fille de Paul Asan et femme de Démétrius Paléologue, despote de Mistra. Voir C. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. XLVII, et l'introduction à SCHOLARIOS, p. VIII.

(41) Formule reprise dans la péroration, p. 500, 5-6.

πρὸς καὶ ἄλλοις θεολόγοις ἐπετήδευσεν ὑπὸ φιλανθρωπίας. Ἀπάγων (46)
 γὰρ τὸ τῶν πολλῶν φιλόμυθον τῆς τῶν ποιητικῶν μύθων μοχθηρίας,

αὐτὸς ἑτέροις μύθοις εὐαγέσι τισὶν ἔδωκε τι ἐννοεῖν καὶ τούτοις τῶν
 θειῶν οὐ πάνυ τοι ἀλλότριον, ἴν' οἷ τε σοφοὶ ὁμοῦ καὶ οἱ πολλοὶ (47)

5 ἀπόναιντό τι αὐτοῦ. Ἐκ δὲ τοῦ τῆς λέξεως ἀσαφοῦς οἱ μὲν σοφοὶ καὶ
 πόνον προσλήφονται, ἐφ' οἷσπερ ἀπονώτερον νοεῖν ἐνῆν, οἱ δὲ
 πολλοὶ οὐδὲ σμικρὸν ὠφελήσονται. Ἄλλ' οὐδ' ἀσαφής ἐστίν Ἀριστο- (48)

τέλης, ἐν οἷς ὑφ' ἡμῶν μάλιστα ἐλέγχεται, εἰ μὴ ἄρα τοῖς κατὰ σὲ
 δυσμαθέσιν, ἀλλὰ σὺ ἔρμαιον εὐρηκῶς τὸ ἔστιν οὗ καὶ ἀσαφεία

10 λέξεως χρῆσασθαι Ἀριστοτέλη, καὶ τὰ σαφέστατα αὐτοῦ βιάζῃ ἐς
 ἀσάφειαν, ἴν' ἐς ἑτέραν διάνοιαν τὰ ὑφ' ἡμῶν ἐλεγχόμενα μεταφέρων (49)

δόξης τι αὐτῷ ἀμύνειν· ἀλλ' οὐδὲν ἤττον ὑφ' ἡμῶν ἀσύμφωνά τε καὶ
 ἀνάρμοστα καὶ τῆς γε διανοίας Ἀριστοτέλους ἔξω λέγων ἐλεγχθήσῃ.

<Chapitre I>

VII «Ὅτι μὲν οὖν τῆς κινήσεως τέλος αὐτὸν τίθεται», ἀληθῶς (50)

15 λέγει ὁ Πλήθων· «ὅτι δὲ μόνης τῆς κινήσεως, καὶ ὅτι οὐ τοῦ εἶναι
 καὶ τῆς οὐσίας», οὐκ ἀποδείκνυσιν.

Οὐ πάντα ἀποδεικνύναι χρή καὶ τὰ ἥτοι πᾶσι δῆλα, ἢ τοῖς γοῦν (51)

σοφοῖς καὶ οὐ κατὰ σὲ ἀμαθέσιν, εἴ γε μὴ μέλλοι τις ἐς ἀπεραντο- (52)
 λογίαν ἐμπεσεῖσθαι. Αὐτίκα δ' σὺ φῆς ἡμᾶς οὐκ ἀποδεικνύναι, τὸ τοῦ

2 μοχθηρίας : φλυαρίας Gass

trop étranger, afin que les sages et la foule puissent ensemble y accéder quelque peu. De l'obscurité du style, les sages retireront un effort supplémentaire, là où il était possible de penser avec moins de peine, la foule, elle, n'en recueillera pas le moindre avantage. Mais Aristote n'est pas obscur dans les questions sur lesquelles nous le réfutons principalement, sauf, il est vrai, pour ceux qui comme vous sont rétifs au savoir ; c'est vous qui, après avoir découvert comme une aubaine tel passage où Aristote se sert d'un style obscur, contraignez ensuite à l'obscurité les passages les plus clairs, afin d'orienter vers un autre sens ceux que nous réfutons et de paraître ainsi prendre sa défense ; mais nous ne vous en convainçons pas moins d'alléguer des arguments qui sont en désaccord, non compatibles et extérieurs à la pensée d'Aristote.

< Chapitre I : La notion de Dieu > (= *De diff.*, pp. 321-323)

« Que, d'une part, il < Aristote > pose Dieu comme fin du mouvement, VII
Pléthon ⁽⁴²⁾ le dit en vérité ; « que, d'autre part, il < Aristote > le pose SCHC
comme fin seulement du mouvement, et non de l'être et de l'essence », 10, 3
il < Pléthon > ne le démontre pas ⁽⁴³⁾.

Il ne faut pas tout démontrer, et pas ce qui est évident ⁽⁴⁴⁾ soit pour tous, soit du moins pour les sages, mais non pour des ignorants de votre genre, si l'on ne veut pas sombrer dans un discours sans fin. Ainsi ce que, d'après vous, nous ne démontrons pas, à savoir qu'Aristote pose Dieu comme apte ⁽⁴⁵⁾ seulement à mouvoir le ciel,

(42) C'est par cette appellation, pseudonyme et non pas surnom (cf. MASAI, p. 385), que Scholarios désigne constamment Pléthon, sauf une fois à la fin de son ouvrage, ce qui permet à C. M. WOODHOUSE (p. 239) d'écrire que Scholarios n'avait aucun doute sur l'identité de son adversaire.

(43) *De diff.*, p. 321, 31-34 (avec référence, comme ici, à PLATON, *Resp.*, VI, 509 b 5-6).

(44) Pléthon se souvient-il ici d'ARISTOTE, *Phys.*, II, 1, 193 a 5-7 et *Metaphys.*, Γ, 4, 1006 a 6-8 ? Pour une autre trace d'aristotélisme dans la *Réplique*, voir p. 470, 21-22.

(45) Par cette traduction (voir encore ci-dessous, pp. 406, 15 ; 408, 19 ; 494, 2 et 8) empruntée à P. CHANTRAINE (*Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, p. 141), nous cherchons à reproduire en français la différence entre *κίνητικόν* et *κινούν*. Rapprocher D. ROSS, traduisant ARISTOTE, *Metaphys.*, A, 3, 984 b 6-7 et Λ, 6, 1071 b 12. Quant au terme *κινούν*, nous le rendons la plupart du temps par « qui meut » (voir, par exemple, p. 408, 4) ; toutefois, lorsqu'il désigne Dieu, nous avons préféré garder la traduction traditionnelle de « moteur », afin d'indiquer aussitôt que

οὐρανοῦ μόνον κινητικὸν Ἀριστοτέλη τὸν θεὸν τίθεσθαι, σοὶ μὲν που
 οὐ δῆλον, ἅτε οὐδ' ἂν δυναμένῳ σοφιστοῦ διανοίας ἐφικέσθαι· τοῖς f. 34v
 δ' ὀπωσοῦν σοφοῖς καὶ ἅμα τῶν Ἀριστοτέλους ἐμπείροις πῶς οὐ (53)
 δῆλον; Ὅταν γὰρ Ἀριστοτέλης τοσοῦτους ἀξιῶ εἶναι τοὺς θεοὺς,
 5 ὄσαι καὶ σφαιρῶν τῶν κατ' οὐρανὸν κινήσεις, τί ἄλλο βούλεται ἢ τὰ
 μὲν ἄλλα πάντα οὐκ ἂν θεοῦ δεῖσθαι, τὰς δὲ σφαίρας μόνας ταύτας,
 καὶ ταύτας τοῦ κινεῖσθαι μόνου ἔνεκα; Εἰ γάρ τι καὶ ἄλλο ᾤετο
 δεῖσθαι θεοῦ, τίς ἢ ἀνάγκη ταῖς τῶν σφαιρῶν κινήσεσιν ἰσαρίθμους (54)
 τοὺς θεοὺς τίθεσθαι; Πῶς δ' οὐ καὶ ἐκεῖθεν δῆλον τὸ τοιοῦτο; Περὶ
 10 μὲν γὰρ αἰδίου κινήσεως ἀποδεικνύς, ἐκ τοῦ κινούντος καὶ αἰτίου
 μάλιστα ταύτην ἀποδείκνυσιν, ἀξιῶν τὸ πρῶτον κινοῦν, ἅτε ἀκίνητον
 ὄν, καὶ ἀεὶ κινεῖν (πάνυ δὲ ἐπιστημονικῶς τοῦτο ποιῶν· ἔνθα γάρ (55)
 ἐστὶν αἰτίον τι καὶ αἰτιατόν, τὰ τῷ αἰτιατῷ συμβαίοντα ἐκ τοῦ
 αἰτίου ἀποδείκνυσθαι χρή, εἰ ἄρα μέλλοι κατ' ἐπιστήμην ἢ ἀπόδειξις
 15 χωρήσειν)· τὴν δ' οὐρανοῦ αἰδιότητα ἀποδεικνύς, οὐκέτι αἰτίου οὐδ'
 ὄτουοῦν μέμνηται, δεόν, εἴ γε ᾤετο εἶναι τι αἴτιον τῆς οὐρανοῦ
 οὐσίας ἐκ τοῦ αἰτίου καὶ τούτῳ τὴν αἰδιότητα ἀποδεικνύειν. Ἀλλὰ (56)

15 αἰτίου: ἐναντίου Gass

n'est sans doute pas évident pour vous, étant donné que vous ne seriez même pas capable de parvenir à une pensée de sophiste ; mais pour ceux qui sont quelque peu sages et en même temps avertis des doctrines d'Aristote, comment cela ne serait-il pas évident ? Lorsqu'Aristote, en effet, estime qu'il existe autant de dieux que de mouvements de sphères dans le ciel ⁽⁴⁶⁾, que veut-il dire d'autre si ce n'est que tout le reste n'aurait pas besoin d'un dieu mais seulement ces sphères, et ceci à seule fin d'être mues ? Car, s'il croyait qu'autre chose avait aussi besoin d'un dieu, quelle nécessité y aurait-il à poser des dieux en nombre égal à celui des mouvements de sphères ? Lorsque, d'une part, Aristote démontre le mouvement éternel, il le fait principalement à partir du moteur qui en est cause, estimant que le premier moteur, parce qu'immobile, meut aussi éternellement (sa manière de procéder est tout à fait scientifique : car là où il y a cause et effet, il faut démontrer les propriétés de l'effet à partir de la cause ⁽⁴⁷⁾, si la démonstration doit progresser scientifiquement) ; lorsque, d'autre part, il démontre l'éternité du ciel, il ne mentionne ⁽⁴⁸⁾ plus ni cause ni quoi que ce soit, alors que, s'il pensait qu'il y a une cause de l'essence du ciel, il devait pour le ciel aussi en démontrer l'éternité

c'est du Dieu, premier moteur, qu'il s'agit (voir, par exemple, pp. 386, 11 et 410, 17).

À ces deux termes correspondent de façon symétrique *ποιητικόν* « apte à produire » et *ποιούν* « qui produit » (voir, par exemple, pp. 406, 15 et 408, 7). Reste enfin le substantif *ποιητής* que nous avons traduit par « auteur » (voir ci-dessus, p. 412, 5-6 ; de même, pp. 422, 7 et 430, 6) et non par « producteur », en respectant là aussi la traduction traditionnelle par laquelle cette expression, si célèbre de Platon, est le plus souvent citée (*Timée*, 28 c 3 ; trad. A. RIVAUD, Collection des Universités de France, p. 141 ; trad. J. MOREAU, La Pléiade, p. 444). P. Chantraine (*op. cit.*, p. 136) rappelle que ces dérivés en *-τικός* ont été rattachés soit aux adjectifs en *-τός*, soit aux noms d'agent en *-της*, tandis qu'à son avis ils proviendraient directement d'un thème verbal. Il constate en outre leur nombre grandissant dans la langue et au temps de Platon et il en donne pour exemples, notamment *θηρευτικός* (*Euthyd.*, 290 c), *διαλεκτικός* (*Crat.*, 390 d).

(46) ARISTOTE, *Metaphys.*, Λ, 8, 1073 a 36-37 ; et aussi 1074 a 14-16, 21-22. Voir encore ci-dessous, pp. 398, 17 et 430, 26-27.

(47) On trouve une illustration de ce propos, par exemple, dans ce passage d'ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 6, 259 b 27.

(48) En ce qui concerne le verbe *μυνήσχομαι*, le grec ne distingue pas nettement entre le sens de « se rappeler » et celui de « mentionner », il passe constamment de l'un à l'autre, selon E. BENVENISTE, *Formes et sens de μνάσχομαι* dans *Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 16.

- πῶς ἀποδείκνυσιν ; Ἄπαν φησὶ τὸ γενητὸν καὶ φθαρτὸν, καὶ τὸ
 φθαρτὸν αὐτὸ καὶ γενητὸν, καὶ ἅπαν τὸ ἀφθαρτον καὶ ἀγένητον, καὶ
 αὐτὸ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον· δεῖν γὰρ φησι πᾶν ἦτοι δύναμιν ἔχειν
 τοῦ ἀεὶ εἶναι ἢ οὐ τοῦ ἀεὶ εἶναι ἔχειν δύναμιν· τὸ δὲ γενητὸν μὲν
 5 ἀφθαρτον δέ, ἢ αὐτὸ ἀγένητον μὲν φθαρτὸν δέ, οὔτε τοῦ ἀεὶ εἶναι
 δύναμιν οὔτε τοῦ μὴ ἀεὶ εἶναι ἔχει ἄν. Ἐντεῦθεν τὴν τοῦ ἀεὶ εἶναι (57)
 δύναμιν τῷ οὐρανῷ ἐπιδιδούς, ἀγένητόν τε ἅμα αὐτὸν καὶ ἀφθαρτον
 συμπεραίνει, καλῶς μὲν καὶ ἐπομένως τῇ ἑαυτοῦ δόξῃ, εἴ γε οἶεται
 τὸν οὐρανὸν ἀπ' οὐδενὸς ἄν δημιουργοῦ παρῆχθαι, ἐπεὶ εἴ γε ᾤετο,
 10 οὐκ ἄν ἔλαθεν αὐτὸν οὐδὲν περαίνων. Εἰ μὲν γὰρ οἰκείαν τὴν τοῦ ἀεὶ f. 35r (58)
 εἶναι δύναμιν ἔσχηκεν ὁ οὐρανός, οὕτω μόνως αὐτῷ ἀναγκαῖον
 συμβαίνει τὸ ἀγενήτω τε ἅμα καὶ ἀφθάρτω εἶναι, ὃ δὴ ἡμεῖς τῷ
 πρωτίστῳ αἰτίῳ καὶ μόνῳ ἀποδοῖμεν ἄν· εἰ δ' ὀθνεῖαν τὴν τοῦ ὄλωσ (59)
 εἶναι ἔχει δύναμιν παρὰ δημιουργοῦ εἰληφώς, οὐκέτι οὐδὲν περαίνει
 15 ὁ οὕτω ἀποδεικνύς, ἐὰν μὴ τῷ αἰτίῳ περιθῆ τινα τοῦ αἰδία
 δημιουργεῖν ἀνάγκην, ὥσπερ οὖν καὶ τοῦ ἀεὶ κινεῖν περιέθηκε· (60)
 δῆλον γὰρ δὴ ὅτι ὡς ἄν ὁ διδούς διδῶ τὸ εἶναι τῷ οὐρανῷ, οὕτω καὶ
 ἔξει. Ἀλλὰ γὰρ ἕκ τε τούτων καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων καὶ πάνυ δηλός
 ἐστὶν Ἀριστοτέλης οὐ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι τῷ οὐρανῷ τὸν θεὸν
 20 αἰτίον, ἀλλὰ μόνης τῆς κινήσεως δοξάζων. Καὶ ἡ αἰτία δὲ τοῦ οὕτω (61)
 αὐτὸν δοξάσαι ὡς κάλλιστα ἡμῖν ἐξεύρηται· ὑπὸ γὰρ τοῦ αἰδίου μὲν
 τὸν οὐρανὸν νομίσαι, τῶν δ' αἰδίων οὐσιῶν μηδ' ἠντινοῦν γένεσιν

2 γενητὸν, ἀγένητον Gass

Selon J. PÉPIN, «la différence d'orthographe (et d'étymologie) entre γενητός-ἀγένητος et γεννητός-ἀγένητος «n'entraîne pas de différence perceptible pour le sens, du moins dans la philosophie profane» (*Théologie cosmique*, p. 39, n. 2).

21 ἐξείρηται Gass

à partir de la cause. En réalité, quelle est sa démonstration ? Tout ce qui est générateur, dit-il (49), est aussi corrompible et, inversement, tout ce qui est corrompible, est aussi générateur ; de même, tout ce qui est incorruptible, est aussi ingénérateur et, inversement, tout ce qui est ingénérateur, est aussi incorruptible ; car tout doit, dit-il (50), ou bien avoir la capacité d'être toujours ou bien ne pas avoir la capacité d'être toujours ; or ce qui serait générateur mais incorruptible ou, inversement, ingénérateur mais corrompible, n'aurait ni la capacité d'être toujours ni la capacité de ne pas être toujours. Par suite, puisqu'il accorde au ciel la capacité d'être toujours, il conclut que celui-ci est à la fois ingénérateur et incorruptible : c'est fort bien et conforme à son opinion, du moins s'il croit que le ciel n'est formé par aucun demiurge ; car, s'il le croyait, il ne lui échapperait pas qu'il n'aboutit à rien. En effet, c'est seulement si la capacité d'être toujours est propre au ciel, qu'il lui appartient nécessairement d'être à la fois ingénérateur et incorruptible, ce que, pour notre part, nous n'aurions accordé qu'à la cause première et à elle seule ; mais si cette capacité d'être absolument lui est étrangère, parce qu'il l'aurait reçue d'un demiurge, on n'aboutit plus à rien en recourant à cette démonstration, à moins d'attribuer à la cause une nécessité de créer (51) des êtres éternels, de même qu'Aristote lui a aussi attribué la nécessité de mouvoir éternellement ; car il est évident que le ciel sera de même nature que celui qui lui donne l'être (52). De ces arguments et d'autres, non moins nombreux, il résulte très clairement que, dans la pensée d'Aristote, Dieu est cause pour le ciel non pas de l'essence et de l'être, mais seulement du mouvement. Quant à la raison d'une telle opinion, nous l'avons parfaitement découverte : c'est parce que, d'une part il croit le ciel éternel, que, d'autre part, il ne conçoit (53) des substances éter-

(49) ARISTOTE, *De caelo*, I, 12, 282 b 8-9 et déjà a 30-31. Voir encore ci-dessous, p. 442, 1-3.

(50) *Ibid.*, 281 b 32-33.

(51) Nous avons cru devoir comprendre ce verbe dans le sens judéo-chrétien de «créer» (voir encore pp. 396, 2, 3, 6-7, 13 ; 398, 13 ; voir aussi *δημιουργία*, «création», pp. 412, 14 ; 420, 8 et 20), en raison du contexte historique de la controverse entre Pléthon et Scholarios. Nous n'avons pas pour autant traduit par «créateur» le terme *δημιουργός* très fréquent dans le présent texte.

(52) Sur cette ressemblance, voir ci-dessous, p. 432, 19-21.

(53) ARISTOTE, *Metaphys.*, N, 3, 1091 a 12-13 (cité littéralement et complètement ci-dessous, pp. 422, 27-424, 1) ; voir encore pp. 396, 14 ; 400, 22-23 ; 414, 5 ; 490, 8 ; et déjà *De diff.*, p. 322, 11-12.

*μήτε χρονικὴν μήτε κατ' αἰτίαν ἀξιοῦν εἶναι, οὕτω ἠνάγκασαι
δοξάσαι.*

VIII

Ἐν τῷ ἐπιχειρήματι τούτῳ «τινάς» τοὺς Χριστιανοὺς ἡμᾶς (62)
αἰνιττόμενος, ἐκ Μωσέως τὴν δόξαν ταύτην προειληφότας,
5 σύμφωνόν που τῇ Χριστιανῶν πίστει καὶ αὐτὸς ἀποφαίνεται τὸν
Ἀριστοτέλη, ὡς ἡμεῖς ἐν προοιμίοις ἰσχυρισάμεθα.

Εἰ μὲν τῇ Ἀρειανικῇ ἐκκλησίᾳ εἰσποιεῖς σαυτὸν, πρὸς γε ἐκείνοις (63)

*καὶ σὲ δὴ λέγω· ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ τῷ Ἀριστοτέλους τούτῳ ἀξιώματι
τῇ σφετέρᾳ ἀμύνειν πειρώμενοι δόξῃ· εἰ δὲ τῇ νῦν ἐκκλησίᾳ καὶ (64)*

10 *καθ' ἡμᾶς ἔτι γοῦν ἐμμένεις, ἐγὼ μὲν «τινας» λέγων, οὐ καὶ σέ φημι.*

*Πῶς γάρ, ὅς γε καὶ ἀλλοτριώτατον τῆς ἐκκλησίας τοῦτο τὸ ἀξίωμα (65)
ἤγημαι ; Εἰ γάρ τοι δοθείη καθάπαξ πᾶν τὸ ἀπ' αἰτίου τὴν ὑπαρξιν f. 35v
ἔχον καὶ ἀπὸ χρόνου ἤρχθαι δεῖν, οὐδ' ἂν ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ἄτε*

nelles, aucune génération quelle qu'elle soit, ni temporelle ni selon la cause ⁽⁵⁴⁾, qu'il est contraint à cette opinion.

Dans cette argumentation, lorsqu'il fait allusion à «quelques-uns» ⁽⁵⁵⁾, il s'agit de nous, les Chrétiens, qui avons reçu cette croyance de Moïse, et il nous montre ainsi lui-même qu'il y a quelque accord entre Aristote et la foi des Chrétiens, ainsi que nous-même l'avons soutenu dans le prologue ⁽⁵⁶⁾.

VIII
SCHO
11, 1

Si vous vous ralliez à l'Église arienne, outre les Ariens c'est aussi vous que je désigne ; c'étaient eux, en effet, qui par cet axiome ⁽⁵⁷⁾ d'Aristote essayaient de défendre leur croyance ; mais si vous restez encore dans celle qui est l'Église aujourd'hui selon nous, quand je dis «quelques-uns», ce n'est pas vous que je désigne. Car comment le ferais-je, moi qui, pour ma part, considère cet axiome comme tout à fait incompatible avec l'Église ? Car si l'on admettait une fois pour toutes que tout ce qui tient l'existence d'une cause doit aussi avoir commencé dans le temps, le Fils ainsi que l'Esprit, puisqu'ils existent à partir d'une cause, à savoir le Père, n'échapperaient pas non plus au fait d'avoir commencé dans le temps. Si vous faites de cet axiome qui

(54) Distinction exprimée très clairement, notamment par PROCLUS, *In rem publ.*, éd. W. KROLL, II, p. 377, 27-29 et 378, 4-5.

(55) *De diff.*, p. 323, 13.

(56) Voir ci-dessus, p. 375, n. 20.

(57) Pléthon qualifie d'*ἀξιώματα*, terme que dans ces cas nous avons traduit par «axiome», chacun des principes suivants :

- la génération causale est distincte de la génération temporelle : c'est l'axiome dont il est question ici (voir aussi ci-dessous, pp. 394, 15-396, 1 et 428, 2-4) que, selon Pléthon, Platon aurait respecté et Aristote enfreint ;
- un seul est cause d'un seul (en lat. *Ex uno unum*) : p. 432, 3 (voir aussi p. 399 n. 79) ;
- tout ce qui est générable est corruptible, et tout ce qui est ingénérable est incorruptible : pp. 388, 1-3 et 389, n. 49 ;
- une chose n'a qu'un seul contraire : p. 454, 27 ; voir aussi p. 466, 19-20 ;
- il n'y a pas de finalité sans intelligence : p. 482, 3-6 ;
- tout ce qui devient, doit nécessairement devenir par une cause ;
- toute cause fait nécessairement et de façon déterminée tout ce qu'elle fait ; ces deux derniers axiomes (p. 492, 12-15) fondent, selon Pléthon, le déterminisme.

Comp. pour l'utilisation du terme *ἀξιώματα* dans le sens moins technique de «conception» (*placitum*, par exemple dans ARISTOTE, *Metaphys.*, B, 4, 1001 b 7 ; voir BONITZ, 70 a 58-59), p. 494, 11 et 15.

ἀπ' αἰτίου τοῦ πατρὸς ὄντα, ἐκφύγοι τὸ μὴ οὐ καὶ ἀπὸ χρόνου ἤρχθαι. Εἰ δὲ σὺ σαντοῦ τοῦτο τὸ ἀξίωμα καὶ τῆς ἐκκλησίας ποιῆ, (66)
 πάνυ ἔοικας πρὸς τῆ ἄλλη σου ἀμαθία καὶ ἀξιωμάτων τῶν τε τῆ
 ἐκκλησία προσηκόντων καὶ τῶν μὴ φαῦλός τις εἶναι κριτής. Ἔπειτα (67)

5 εἰ καὶ τὰ μάλιστα τοῦτο τὸ ἀξίωμα καὶ τῆ ἐκκλησία τι προσῆκε, σοὶ
 τί δύναται τὸ ἐν τούτῳ τῷ ἀξιώματι Ἀριστοτέλη τῆ ἐκκλησία
 προσποιεῖν, ὡς ἐν προοιμίῳ ἰσχυρίσω, ὃ γε σὺ Ἀριστοτέλους
 ἀπαξιῶς; Ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλλο δοκεῖ σοὶ τοῦτο δύνασθαι ἢ
 ἀναίσθητόν σε ἀποφαίνειν τοῦ αὐτὸν ὑπὸ σαντοῦ περιτρέπεσθαι.

IX 10 "Ὅς τοὺς ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς ἀποκαλύψεις διαβάλλειν (68)
 καὶ πλάνην ἀποκαλεῖν λέγεται, τὴν δ' ἀλήθειαν ὑπὸ τοῦ
 ἀνθρωπίνου λόγου εὐρίσκεσθαι μόνου διὰ φιλοσοφίας ἐν τινι
 ἐτέρῳ ἑαυτοῦ συγγράμματι ἀποδεικνύναι.

15 Οἶδ' ἐγὼ καὶ ἐνθουσιασμοὺς οὓς δεῖ καὶ λόγους ἀνθρωπίνους (69)
 προσίεσθαι, καὶ αὖ οὓς οὐ δεῖ καὶ ἐνθουσιασμοὺς καὶ λόγους οὐ
 προσίεσθαι· σὺ δ' οὐδὲν ἄρ' οἶσθα πλὴν τοῦ διαβάλλειν τε καὶ
 βλασφημεῖν.

X "Ὅτι δὲ οὐδὲν περὶ αἰδιότητος Πλάτων εἶπε σαφές, καὶ Ἀρισ- (70)
 τοτέλης ἐν Τοπικοῖς φησιν, ὅπου τοῖς προβλήμασι, περὶ ὧν οὐκ
 20 ἦσαν πω λόγοι εὐρημένοι τοῖς πρὸ αὐτοῦ, καίτοι μεγάλων
 ὄντων, ἐναριθμεῖ καὶ τὸ τὸν κόσμον εἶναι αἰδῖον.

Οὐδ' Ἀριστοτέλης ἠγνῶει οὔτε τοὺς Πυθαγορείους οὔτε Πλάτωνα (71)
 αἰδῖον καὶ αὐτοὺς τὸν οὐρανὸν τιθεμένους· οὔτε γὰρ τῷ Τιμαίου τοῦ f. 36r
 Λοκροῦ ὄντος δὴ Πυθαγορείου οὐκ ἂν ἐντετυχήκει συγγράμματι, ἐν

est le vôtre, aussi celui de l'Église, en plus de vos autres ignorances vous vous montrez un juge médiocre de ceux des axiomes qui conviennent et de ceux qui ne conviennent pas à l'Église. Ensuite et surtout, même si cet axiome convenait à l'Église, que peut vous apporter de concilier Aristote et l'Église — ce que vous vous efforcez de faire dans le prologue — sur cet axiome que vous même considérez comme indigne d'Aristote ? D'après moi, cela ne peut vous apporter rien d'autre que de faire apparaître votre insensibilité à vos propres contradictions !

On dit qu'il <Pléthon> attaque les inspirations divines et les révélations, les qualifiant d'errances, tandis qu'il démontre dans un autre ouvrage ⁽⁵⁸⁾ que la vérité se découvre par la seule raison humaine grâce à la philosophie. IX
Sci
16.

Je sais, quant à moi, quelles inspirations divines et quels raisonnements humains il faut accepter et, inversement, quelles inspirations divines et quels raisonnements il ne faut pas accepter ; c'est vous donc qui ne savez rien, si ce n'est attaquer et calomnier !

Que Platon n'ait rien dit de clair au sujet de l'éternité, Aristote lui-même le déclare dans les Topiques ⁽⁵⁹⁾ là où il compte aussi la question de l'éternité du monde au nombre des problèmes sur lesquels, malgré leur importance, aucun argument n'avait encore été découvert par ses prédécesseurs. X
Sci
20.

Aristote n'ignorait ni les Pythagoriens ni Platon, qui professaient, eux aussi, l'éternité du ciel ⁽⁶⁰⁾ ; car il n'a pas pu ne pas rencontrer l'ouvrage de Timée de Locres ⁽⁶¹⁾, un pythagorien, dans lequel il est dit : « avant donc la naissance du ciel en parole, l'idée et la matière existaient » ⁽⁶²⁾, de sorte que si ce penseur professait que le ciel, à un

(58) *Lois* (?), p. 34, 10-11.

(59) ARISTOTE, *Top.*, I, 11, 104 b 14-17 (remarquer le caractère concessif que Scholarios attribue au génitif absolu dont la valeur est discutée, voir J. BRUNSCHWIG, éd. et trad. des *Topiques*, t. I, p. 127, n. 4 ; observer en outre la référence aux prédécesseurs d'Aristote, absente du texte reçu).

(60) Dans toute la suite du texte, nous avons maintenu cette traduction littérale du terme *ὀυρανός*, bien que, dans certains cas, Pléthon désigne ainsi l'univers dans sa totalité.

(61) Erreur historique tant de Scholarios que de Pléthon : Timée de Locres est, en effet, postérieur à Aristote.

(62) TIMÉE DE LOCRES, *De natura mundi et animae*, 94 c, éd. W. MARG, Leiden, 1972, p. 120, 11 (dialecte dorien).

- ᾧ δὴ λέγεται «πρὶν ὧν ὠρανὸν γενέσθαι λόγῳ, ἦσθην ἰδέα τε καὶ
 ὕλα», ὡς λόγῳ καὶ οὐκ ἔργῳ τὴν οὐρανοῦ ποτε οὐχ ὑπαρξίν ὑποτιθε-
 μένην αὐτῷ, οὔτε Πλάτωνος, παρ' ὃν καὶ πεφοιτῆται, οὔποτ' ἂν οὐκ
 ἠκηκόει τὸ τοιοῦτον, ὃ γε οὐδ' ἐν τοῖς διαλόγοις τοῖς αὐτοῦ ἐκείνος
 5 παντάπασι φαίνεται ἀποσεισηγῶς. Ἦν γοῦν ἐν τῷ Τιμαίῳ γενητὴν (72)
 ὑπὸ θεοῦ παραδίδωσι ψυχὴν, ταύτην ἐν τῷ Φαίδρῳ ἀγενητόν τε αὖ
 καὶ ἀθάνατον ἀποφαίνει, ὃ καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ προτέρῳ ἡμῶν συγγράμ-
 ματι ἐπεσημηνάμεθα, καὶ σὺ κακούργως ἐκ τῆς σῆς μεταφράσεως
 ὡσπερ καὶ ἄλλ' ἄττα ἐξεῖλες, ἵνα σοι καὶ χώραν τινὰ ἔχωσιν οὗτοι (73)
 10 οἱ λόγοι. Κακούργως γὰρ σὺ καὶ μετέφρασας τὰ ἡμέτερα, ἵνα τὰ μὲν
 ἐπὶ τὸ ἀσθενέστερον μεταποιῶν, τὰ δὲ καιριώτατα καὶ ἐξαιρῶν,
 ἦττόν τισι δόξης ἀσθενῶς ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν λόγων. Εἰ γὰρ σὺ τῆς
 μὲν σοφίας τῆς Ἀριστοτέλους, εἰ δὴ τις τέ ἐστι καὶ οἶα, οὐδ' ἐς ἴχνος
 ἐμβεβηκῶς, τῆς δὲ κακουργίας καὶ μάλα τις εὐφυῆς μαθητής. (74)
 15 Πλάτων μὲν οὖν ἅτε διακρίνειν τὸ αἰτίᾳ μόνῃ γενητόν τοῦ καὶ χρόνῳ
 γενητοῦ εἰδῶς, δηλὸς ἐστὶν ἐν μὲν τῷ Τιμαίῳ τῇ πρὸς τὸ αἴτιον
 παραθέσει τῇ αἰτίᾳ γενητὴν τὴν ψυχὴν φάσκων, ἐν δὲ τῷ Φαίδρῳ αὖ
 τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον παραθέσει τῷ χρόνῳ ἀγενητόν αὖ τὴν αὐτὴν (75)
 φάσκων ψυχὴν. Ἀριστοτέλης δὲ λέξεως μὲν ἔνεκα οὐκ ἂν δίκαιος εἴη
 20 Πλάτωνι μέμφεσθαι, Ἀθηναίῳ τε ὄντι καὶ ἅμα πάντα Ἕλληνας τῇ
 κατὰ τὴν λέξιν ἀκριβεῖα ὑπερβαλομένῳ, Σταγειρίτης τε ὦν αὐτὸς καὶ f. 36v
 φωνῆς τῆς Ἑλλάδος ἀκριβεῖα οὐκ ὀλίγῳ Πλάτωνος λειπόμενος· εἰ
 δὲ καὶ τῆς διανοίας ἔνεκα ἐν δίκῃ μέμφεται, σκεπτέον. Δῶμεν γὰρ (76)
 25 Ἀριστοτέλει ἀκούοντι Πλάτωνος γενητόν ὑπὸ θεοῦ φάσκοντος τὸν
 οὐρανὸν ἀπατηθῆναι τε καὶ οἰηθῆναι καὶ χρόνῳ αὐτὸν γενητόν
 φάσκειν· οὐκοῦν, εἰ ἅμα μὲν ἦδει καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης αἰτία μόνῃ

1 ἦσθην: ποτ' ἦσθην Tim. ed.

moment n'a pas existé, c'est seulement en parole, non en réalité ; et de Platon dont il avait même été l'élève, il n'a pas pu ne pas entendre une telle doctrine, tout au moins ce que celui-ci n'en a manifestement pas tu dans ses dialogues. L'âme, par exemple, que dans le *Timée* ⁽⁶³⁾ il enseigne engendrée par Dieu, dans le *Phèdre* ⁽⁶⁴⁾ il la démontré au contraire inengendrée et immortelle, ce que nous-même avons signalé dans notre ouvrage précédent ⁽⁶⁵⁾ et que vous, par méchanceté, avez exclu ⁽⁶⁶⁾ de votre paraphrase, comme d'autres passages encore, afin de laisser place à ces arguments qui sont les vôtres. Par méchanceté, en effet, vous avez paraphrasé nos expressions, affaiblissant les unes, excluant même les plus opportunes, afin de paraître à quelques-uns répondre aux arguments avec moins de faiblesse. Car s'il est vrai que vous n'avez pas marché sur les traces de la sagesse d'Aristote, à supposer qu'il y ait sagesse et de quelque valeur, vous avez assurément suivi celles de sa méchanceté en disciple bien doué. Donc puisque Platon ⁽⁶⁷⁾ sait distinguer ce qui est engendré seulement selon la cause de ce qui est engendré aussi selon le temps, il est évident que, dans le *Timée*, c'est par référence à ce qui cause qu'il déclare l'âme engendrée selon la cause, tandis que, dans le *Phèdre*, c'est par référence à ce qui est immortel qu'il déclare la même âme au contraire inengendrée selon le temps. Ce n'est pas en vertu de la terminologie qu'Aristote aurait le droit de blâmer Platon, qui est Athénien et qui à la fois surpassa tous les Grecs par l'exactitude du terme ⁽⁶⁸⁾, alors que lui-même est de Stagire et bien inférieur à Platon quant à l'exactitude de la langue grecque ; est-ce en vertu de la pensée qu'il a le droit de le blâmer, c'est ce qu'il faut examiner. Concédon, en effet, à Aristote que, en écoutant Platon déclarer le ciel engendré par Dieu, il se soit trompé et ait cru ⁽⁶⁹⁾ que Platon le déclarait engendré aussi selon le temps ; or si Aristote savait, lui aussi, distinguer ce qui est engendré seulement selon la cause de ce qui est engendré aussi selon le temps et si, à la fois, il pensait que le ciel a été créé par Dieu, c'est

(63) PLATON, *Tim.*, 36e-37a.

(64) PLATON, *Phaedr.*, 246 a 1.

(65) *De diff.*, p. 322, 14-15.

(66) De fait, Scholarios, (pp. 10-11), cite quasiment tout le premier chapitre du *De diff.*, à l'exclusion des lignes que Pléthon consacre au *Timée* et au *Phèdre*.

(67) En réalité, les disciples de Platon. Voir ci-dessus, p. 391, n. 54.

(68) Même supériorité de Platon affirmée ci-dessous p. 412, 3-4.

(69) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 1, 251 b 17-19, et aussi *De caelo*, I, 10, 280 a 30-31.

- γενητὸν τοῦ καὶ χρόνῳ γενητοῦ διακρίνειν, ἅμα δὲ καὶ ὑπὸ θεοῦ τὸν οὐρανὸν δεδημιουργῆσθαι ἐνόμιζεν, ἐκείνως ἂν Πλάτωνος ἀντιλαμβάνεσθαι ἐχρῆν· «ὅτι μὲν, ὦ Πλάτων, ὑπὸ θεοῦ δεδημιουργῆσθαι φῆς (77) τὸν οὐρανόν, καλῶς που φῆς· ὅτι δὲ καὶ χρόνῳ αὐτὸν γεγενῆσθαι
- 5 ἀξιοῖς οὐκ ὄντα πρότερον, τοῦτο αὖ οὐκέτι σοι καλῶς λέγεται». Ὅδ' (78) οὐδὲν τοιοῦτον· ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ ὑπὸ θεοῦ τὸν οὐρανὸν δεδημιουργῆσθαι ἢ μή, οὐδὲ γρῦ. Ἄντειπεῖν μὲν γὰρ τῇ δόξῃ ἀνέδην οὐκ ἐθάρρει, μὴ οὐ καὶ ἀσεβείας δίκην ὄφλη (ἐν γὰρ Ἑλλήνων τῷ κοινῷ αὕτη ἢ δόξα μάλιστα ἐκράτει ὡς «Διὸς ἐκ πάντα τέτυκται»), συνει- (79)
- 10 πεῖν δὲ αὖ ὁ οὐκ ἐνόμιζεν, οὐκ ἔδοκίμαζε. Προσποιηθεὶς οὖν ἀγνοεῖν Πλάτωνα αἰδίων τε ἅμα καὶ γενητὸν νομίζοντα τὸν οὐρανόν, μέμφεται αὐτῷ ὡς οὐκ αἰδίων νομίζοντι, ἠγούμενος τῇ τῆς αἰδιότητος αὐτοῦ θέσει καὶ τό γε ὑπὸ θεοῦ ἂν δεδημιουργῆσθαι ἀναιρεῖσθαι, ὡς οὐκ ἂν οὖσαν αἰδίων γένεσιν οὐδ' ἠντινοῦν, ἅμα δὲ καὶ ἐξειδιώσασθαι
- 15 ἐπιβουλεύων τὸ περὶ αἰδιότητος τοῦτο οὐρανοῦ δόγμα, ἔχον γέ τι (80) ὑπερήφανον. Οὕτως οὖν ἀναιδῆς ἐστὶ καὶ ἀντιλέγων, ὥστε ὁμολογῶν Πλάτωνά τε καὶ τοὺς περὶ Πλάτωνα πρὸς τῷ γενητῷ ὑπὸ θεοῦ καὶ αἰδίων τὸν οὐρανὸν φάσκειν, ὅμως βιάζεται οὐκ αἰδίων αὐτοῦς φάσκοντας ἀποφῆναι, πάντα τρόπον ἑαυτοῦ ποιήσασθαι τὸ δόγμα f. 37r
- 20 ἀναισχυντῶν τῶν παλαιότερων ἀφελόμενος. Ὡς δὲ καὶ Πλάτων (81) αἰδίων τὸν οὐρανὸν νομίζει, ἔτι καὶ ἐκεῖθεν δῆλον· «χρόνος οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἴν' ἅμα γενηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς αἰωνίου φύσεως, ἴν'

5 ὁ δ' MV (cf. pp. 398, 2 ; 448, 8) ; ὁ δ' Malt. 21 οὖν : δ' οὖν Plat. ed.
 22 γενηθέντες Plat. ed. 23 αἰωνίου : διαιωνίας Plat. ed.

de la manière suivante qu'il aurait dû interpellier Platon : «lorsque vous dites, Platon, que le ciel a été créé par Dieu, vous le dites avec raison ; en revanche, lorsque vous pensez que celui-ci a été engendré aussi selon le temps parce qu'il n'existait pas auparavant, cela vous n'avez plus raison de le dire». Rien de tel de la part d'Aristote ; au contraire, sur le fait que le ciel a été créé ou non par Dieu, pas le moindre mot ! D'une part, en effet, il n'osait pas sans réserve contredire l'opinion, de crainte d'être condamné en justice pour impiété (car dans l'opinion commune ⁽⁷⁰⁾ des Grecs dominait surtout cette croyance que «de Zeus toutes choses ont surgi» ⁽⁷¹⁾, d'autre part, il ne jugeait pas bon de soutenir ce qu'il ne pensait pas. Dès lors, feignant d'ignorer que Platon croit le ciel à la fois éternel et engendré, il lui reproche de ne pas le croire éternel, car, dans sa pensée, par la thèse de l'éternité du ciel celle de sa création par Dieu serait aussi supprimée puisque, d'êtres éternels, il ne peut y avoir aucune génération quelle qu'elle soit ⁽⁷²⁾ ; en même temps il machine de s'approprier cette doctrine de l'éternité du ciel, parce qu'elle a quelque chose de superbe. Il est d'une telle impudence dans la contradiction que, même lorsqu'il reconnaît que Platon et les Platoniciens déclarent que, engendré par Dieu, le ciel n'en est pas moins éternel, il soutient cependant, par un coup de force, qu'ils ne le déclarent pas éternel, et de toute façon fait sienne cette doctrine sans rougir d'en avoir dépouillé les anciens. Que Platon aussi croie le ciel éternel, c'est encore évident à partir de cette déclaration : «le temps, donc, est né avec le ciel, afin que, nés ensemble, ensemble aussi ils soient dissous, si jamais dissolution leur doit advenir, et il est né selon le modèle de la nature éternelle, afin d'y être au plus haut point ressemblant, dans la mesure du possible. Le modèle, en effet existe, étant de toute éternité ; lui ⁽⁷³⁾ au contraire, étend son existence durant tout le temps, lui qui a été, est et sera» ⁽⁷⁴⁾. De plus, Platon

(70) Voir encore ci-dessous, p. 418, 24.

(71) *Orphicorum fragmenta*, 168, 2, coll. O. KERN, Berlin, 1963 (2^e éd.), p. 201. Cité encore ci-dessous, p. 420, 10-11. Trad. A. J. FESTUGIÈRE dans *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, 1966-68, t. II, p. 171.

(72) Voir ci-dessus, p. 389, n. 53.

(73) À savoir, le ciel, puisque c'est pour affirmer quelque chose du ciel, que Pléthon a recours à cette citation. Sur l'ambiguïté suscitée par le sujet *ô ô*, voir R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, 1982, pp. 39-42.

(74) PLATON, *Tim.*, 38 b 6-c 3 (trad. J. MOREAU retouchée, dans *La Pléiade*, p. 453).

- ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ· τὸ μὲν γὰρ παράδειγμα τὸν πάντα αἰῶνα ἔστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διατελεῖ τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς (82) τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος». Καὶ ἀποδείκνυσι δὲ Πλάτων τὴν τοῦ παντός αἰδιότητα πολὺ Ἀριστοτέλους κρεῖττόν τε καὶ θεοσεβέστερον, ὡς ἐξ
- 5 ἐκείνου αὖ τοῦ χωρίου ἔστι καὶ τοῦτο λαβεῖν· «λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ ξυριστὰς ξυνέστησεν. Ἄγαθός ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὄν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ»· εἰ δὲ ὅτι μάλιστα παραπλήσια αὐτῷ, δῆλα δὴ ὅτι καὶ αἰδία. (83)
- 10 Ἄλλ' Ἀριστοτέλης ἔκ τε τῶν ἄλλων αὐτοῦ καὶ οὐχ ἥκιστα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ τρόπου, ᾧ Πλάτωνί τε καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνια ὑπὸ θεοῦ γενητὸν τὸν οὐρανὸν φάσκουσιν ἀντιλέγει, καὶ πάνν δῆλός ἐστιν αὐτὸς οὐχ ὑπὸ θεοῦ δεδημιουργῆσθαι νομίζων. Εἰ γὰρ ἐνόμιζε, καὶ ἐνταῦθα ἐμέμνητο, ἵνα δῆλος ἦ τοῦτο μὲν συγχωρῶν Πλάτωνι, τὸ δέ τι καὶ
- 15 ἀντιλέγων, καὶ οὐ τὸ ὅλον ἀντιλέγων.

XI

- Ταύτης γὰρ τῆς γνώμης, ὡς εἴρηται, καὶ Ἀριστοτέλης ἐστί, (84) λέγων ὅτι «τὰς ἀκινήτους οὐσίας τοσαύτας εὐλογόν ἐστιν ὑπολαβεῖν· τὸ δὲ ἀναγκαῖον τοῖς ἰσχυροτέροις ἀφείσθω λέγειν», ἀνάγκην τινὰ μεῖζω τῆς ἀπὸ τοῦ φαινομένου εὐλόγου, τὴν f. 37v
- 20 ἱερὰν δῆπου καὶ ἀποκεκαλυμμένην νομίζων.
- «Ἰσχυροτέρους» ἐνταῦθα Ἀριστοτέλης τοὺς ἀστρονομικωτέρους (85) λέγει· ἐπεὶ γὰρ αὐτὸς ἀπεφήνατο τοσαύτας τὰς ἀκινήτους οὐσίας

1 γὰρ: γὰρ δὴ Plat. ed. 2 ἐστιν Plat. ed. ὁ δ' scripsi sicut Plat. ed.: ὁ δ' MV (cf. pp. 396, 5; 448, 8) Malt. διατελεῖ: διὰ τέλους Plat. ed., cf. praef. p. 355, n. 4 5 ἦν: ἦντινα Plat. ed. 6 ξυν- bis: συν- Plat. ed. 9 ἐαυτῷ Plat. ed. 14 ἦ scripsi; ἦν MV Malt. 18 δὲ: γὰρ Arist. ed.

démontre l'éternité de l'univers avec beaucoup plus de force et de piété qu'Aristote, comme on peut le comprendre cette fois par le passage suivant : «disons dans quelle intention celui qui a formé le devenir et cet univers les a formés. Il était bon ; or, en ce qui est bon, nulle jalousie ne survient jamais à l'égard de quiconque ; étant exempt d'un tel sentiment, il voulut que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui»⁽⁷⁵⁾ ; or, si elles lui sont aussi semblables que possible, il est évident qu'elles sont également éternelles. Aristote, au contraire, par d'autres arguments qui lui sont propres et surtout par la manière dont il conteste l'affirmation de Platon et de ses disciples, selon laquelle le ciel est engendré par Dieu, montre très clairement qu'il ne croit pas, lui, que celui-ci a été créé par Dieu. Car s'il le croyait, il l'aurait mentionné⁽⁷⁶⁾ ici, afin de montrer qu'il concède ce point à Platon, mais conteste l'autre, sans contester l'ensemble de la doctrine.

Car cette opinion (77), *comme on l'a dit, Aristote aussi la partage,* XI
puisque'il affirme : «qu'il y ait autant de substances immobiles, il est SC
raisonnable de le concevoir ; que cela soit nécessaire, il revient à de plus 22
forts de l'établir» (78) ; *il admet ainsi quelque nécessité plus puissante*
que celle que fait apparaître la raison, sans doute celle de la sainte
révélation.

Disant «plus forts», Aristote désigne ici ceux qui sont plus experts en astronomie ; car après avoir lui-même montré qu'il doit exister autant de substances immobiles que de mouvements de sphères dans le ciel, pour qu'un seul soit cause d'un seul (79), il a un doute au sujet

(75) PLATON, *Tim.*, 29 d 6-e 4.

(76) Sur les sens de *μυνήσομαι*, voir ci-dessus, p. 387, n. 48. Même argument *ex silentio*, ci-dessous, pp. 410, 19-20 ; 422, 5-7, 14-15 ; et déjà *De diff.*, p. 321, 27-322, 6.

(77) À savoir, selon les lignes qui précèdent immédiatement, la conviction qu'une illumination divine relaie l'intellect humain.

(78) ARISTOTE, *Metaphys.*, Λ, 8, 1074 a 15-17.

(79) Ce principe hellénique (en lat. *Ex uno unum*) est attribué par Pléthon à Aristote lui-même ; voir ci-dessous, pp. 430, 25 ; 432, 3 et déjà *De diff.*, p. 340, 12-13. Pléthon lui-même le prend en compte ci-dessous, p. 432, 6-8. On ne le retrouve pas tel quel dans le corpus aristotélicien mais sous des formulations équivalentes repérées par MASAI (p. 169) dans *De gen. et corr.*, II, 10, 336 a 27-28 et dans *Meteor.*, IV, 12, 390 a 10-12, auxquelles il faut ajouter *Polit.*, I, 2, 1252 b 1-5 qui présente une expression étonnamment proche : *ἐν πρὸς ἑν.*

εἶναι δεῖν, ὁπόσαι καὶ σφαιρῶν τῶν κατ' οὐρανὸν κινήσεις, ἵνα δὴ καὶ ἐν ἐνόσ αἴτιον ἦ, περὶ δὲ τοῦ τῶν κινήσεων τούτων ἀριθμοῦ ἐνδοιάζει μὲν ὡς οὐδὲν σαφὲς εἰδώσ· οὐκ οὐκ οὐδ' οἶδε περὶ αὐτῶν (86)

5 αὐτὸς οἶεται εὐλογον εἶναι περὶ ἀριθμοῦ τούτων τῶν κινήσεων ὑπολαβεῖν· ἄτε δὲ οὐ σφόδρα θαρρῶν τῇ ἑαυτοῦ ὑπολήψει, «τοσαύ-
 τας» μὲν φησι «τὰς ἀκινήτους οὐσίας εὐλογον εἶναι ὑπολαβεῖν» ἐκ
 τοῦ ἡμῖν τέως δοκοῦντος εὐλόγου ἀριθμοῦ τῶν τῶν σφαιρῶν κινή-
 10 σεων, «τὸ δ' ἀναγκαῖον τοῖς ἰσχυροτέροις ἀφείσθω λέγειν» τοὺς
 ἑαυτοῦ δὴ λέγων ἀστρονομικωτέρους, ὡς ὅσας ἂν ἐκεῖνοι φῶσι
 σφαιρῶν τῶν κατ' οὐρανὸν κινήσεις, τοσοῦτους καὶ τοὺς θεοὺς
 τούτους νομίζειν δέον ὄν. Αὕτη μὲν ἡ Ἀριστοτέλους ἐν τούτῳ τῷ (87)
 χωρίῳ διάνοια· σὺ δ' ἐξ ὧν ἐνταῦθα τούτῳ τῷ χωρίῳ κέχρησαι,
 ἥκιστα ἔοικας Ἀριστοτέλους ὃ τι δὴ λέγοι συνιέναι.

XII 15 Ἐπι ἐν τρίτῳ τῶν Περὶ κινήσεως τὰ αὐτὰ σχεδὸν λέγει. Φησὶ (88)
 γὰρ περὶ Δημοκρίτου· «τοῦ δ' αἰεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν, λέγων
 ἐπὶ τινων ὀρθῶς, ὅτι δ' ἐπὶ πάντων οὐκ ὀρθῶς. Καὶ γὰρ τὸ
 τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς αἰεὶ τὰς γωνίας ἴσας, ἀλλ' ὁμοῦς ἔστι
 τῆς αἰδιότητος ταύτης ἕτερον αἴτιον· τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ f. 38r
 20 ἔστιν ἕτερον αἴτιον αἰδίων οὐσῶν».

Ἐοικας σὺ οὐθ' ἡμῶν συνιέναι ὃ τι λέγομεν οὐτ' Ἀριστοτέλους. (89)

Ἡμῶν γὰρ λεγόντων τῶν αἰδίων οὐσιῶν μὴ ἀξιοῦν Ἀριστοτέλη εἶναι
 γένεσιν μηδ' ἠντινοῦν μηδ' αἰτίαν αὐταῖς τοῦ εἶναι, οὐ τῶν γε παθῶν
 αὐτῶν οὐδὲ διαθέσεων, σὺ ἀντιλέγων προτείνεις ἡμῖν χωρίον Ἀρισ-
 25 τοτέλους, οὐδὲν ἄλλ' ἢ τὰ αὐτὰ λέγον ἄντικρυς ἄπερ ἡμεῖς, καὶ
 λανθάνεις σαυτὸν ἀντὶ τοῦ ἀντιλέγειν καὶ συναγορεύων ἡμῖν. Ὅρα (90)
 γάρ· «τοῦ αἰεὶ», φησιν Ἀριστοτέλης, «οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν Δημό-

du nombre de ces mouvements parce qu'il n'a aucune connaissance claire ; il n'a donc pas la moindre connaissance saine en ce domaine non plus. Cependant il avance un chiffre qu'il croit, lui, raisonnable de concevoir au sujet du nombre de ces mouvements ; mais comme il manque d'assurance quant à son hypothèse, il déclare : «qu'il y ait autant de substances immobiles, il est raisonnable de la concevoir» en vertu du nombre des mouvements de sphères qui jusqu'à présent nous paraît raisonnable ; lorsqu'il dit : «que cela soit nécessaire, il revient à de plus forts de l'établir», il désigne évidemment ceux qui sont plus experts que lui en astronomie, dans la pensée que, autant ces experts dénombreront de mouvements de sphères dans le ciel, autant il y aura de ces dieux à reconnaître. Telle est la conception d'Aristote dans ce passage ; mais vous, par la façon dont vous vous servez ici de ce passage, vous ne semblez pas du tout comprendre Aristote, quoi qu'il dise.

Dans le troisième livre du traité Du mouvement, il dit encore à peu près la même chose. Il déclare, en effet, au sujet de Démocrite : «il n'estime pas devoir chercher un principe du toujours : il a raison pour quelques cas, mais non pour tous. Et en effet le triangle a toujours ses angles égaux à deux droits, mais cependant de cette éternité il y a une autre cause ; par contre des principes qui sont éternels, il n'y a pas d'autre cause» ⁽⁸⁰⁾. XII
SCHO
25, 3

Vous ne paraissez comprendre ni ce que nous disons, ni Aristote. Nous disons ⁽⁸¹⁾ en effet que c'est des substances éternelles, non de leurs propriétés et dispositions, qu'Aristote ne conçoit aucune génération quelle qu'elle soit, ni pour elles une cause de l'être ; or vous qui cherchez à nous contredire, vous mettez en avant un passage d'Aristote qui ne dit absolument rien d'autre que ce que nous disons et vous ne vous apercevez pas qu'au lieu de nous contredire, vous prenez notre défense. Voyez en effet : «Démocrite», dit Aristote, «n'estime pas devoir chercher un principe du *toujours* : il a raison pour quelques cas, mais non pour tous. Et en effet le triangle a toujours ses angles égaux à deux droits, mais cependant de cette éternité il y a une autre cause ; par contre, des principes qui sont éternels, il n'y a pas d'autre cause». Or, le fait que le triangle a ses angles égaux à deux droits est une

(80) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 1, 252 a 35-b 5. Cf. aussi *De gen. anim.*, II, 6, 742 b 17-33.

(81) Voir ci-dessus, p. 389, n. 53.

κριτος, λέγων ἐπὶ τινων ὀρθῶς, ἐπὶ δὲ πάντων οὐκ ὀρθῶς. Καὶ γὰρ
 τὸ τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς ἀεὶ ἴσας τὰς γωνίας, ἀλλ' ὅμως ἔστι τι
 τῆς αἰδιότητος ταύτης ἕτερον αἴτιον· τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν (91)
 ἕτερον αἴτιον αἰδίων οὐσῶν». Οὐκοῦν τὸ δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν τὰς
 5 γωνίας τὸ τρίγωνον πάθος τοῦ τριγώνου καὶ διάθεσις τις ἐστὶν αὐτοῦ,
 οὐκ οὐσία τις καθ' ἑαυτὴν ὑφεισηκυῖα, οἷα δὴ ὁ οὐρανός, ἢ εἴ τις
 ἀξιῶσειε καὶ ἀριθμὸν ὄντινοῦν καὶ εἰκότως καὶ αἰτιόν τι τίθεται
 αὐτοῦ, ἐπεὶ καὶ τῶν τῶν σφαιρῶν κινήσεων αἰτίας τὰς ἀκινήτους
 οὐσίας τίθεται, αἰδίων αὐτῶ οὐσῶν. Θεῖτο δ' ἂν καὶ τοῦ φωτός τοῦ (92)
 10 τῆς σελήνης, αἰδίου καὶ τούτου αὐτῶ ὄντος, αἴτιον τὸν ἥλιον, ἀλλ'
 ὅμως οὐδὲν τούτων οὐσία. Τίνες δ' ἂν εἴεν αὐτῶ αἱ ἀρχαὶ ὧν οὐδὲν (93)
 ἕτερον αἴτιον; Καὶ τίνες ἂν ἄλλαι εἴεν ἢ πᾶσαι αἱ αἰδιοὶ αὐτῶ οὐσίαι,
 ἐν αἷς δὴ καὶ ἡ τοῦ οὐρανοῦ, ὡς ἔκ τε ἄλλων ἡμῖν προαποδέδεικται
 καὶ οὐχ ἡκιστα ἐκ τοῦ μετὰ τοῦτο σοὶ ἐπαγομένου Ἀριστοτέλους
 15 χωρίου δῆλον γίγνεται, ἐν ᾧ φησι· «ταῦτα γάρ», αἶ γε δὴ ἀκίνητοι f. 38v
 οὐσίαι, «αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων»; οὐ γάρ φησιν αἴτια τῶν (94)
 φανερῶν τῶν θείων, ἵνα αὐτῶν τῶν οὐσιῶν αἴτια ἔφρασκεν, ἀλλὰ τοῖς
 φανεροῖς τῶν θείων. Οὐ ταῦτόν δέ ἐστι τό τε ἐμοῦ αἴτιον καὶ ἐμοὶ
 αἴτιον εἰπεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἐμοῦ αἴτιον τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς, τὸ δ' ἐμοὶ
 20 αἴτιον πάθους τινός ἐστιν ἐμοὶ αἴτιον, οὐ τῆς οὐσίας. Σὺ δ' οὐδὲ τῆς
 λέξεως Ἀριστοτέλους συνίης. Δῆλον μὲν οὖν ὡς πᾶσαι αἱ αἰδιοὶ (95)
 οὐσίαι Ἀριστοτέλει εἰσὶν ὧν φησι μὴ εἶναι ἕτερον αἴτιον. Ἴνα δὲ σοὶ
 τοῦ λόγου ἔνεκα συγχωρήσωμεν, ἔστων καὶ μόναι αἱ ἀκίνητοι καὶ
 25 καὶ οὐκ ἀφ' ἑνός τε καὶ μιᾶς ἀρχῆς τὰ γε ὄντα ἅπαντα πρόεισι. Πῆ (96)
 οὖν ἡ Ἀριστοτέλους αὕτη σοφία ἢ μᾶλλον, ὡς ἂν ἐγὼ φαίην, ἀμαθία
 τῆ Πλάτωνος θεολογία ἀξία ἂν εἶη παραβάλλειν; Ὅταν Πλάτων μὲν

1 ἐπὶ δὲ: ὅτι δ' ἐπὶ Arist. ed. cf. praef. p. 355, n. 4

propriété et une disposition du triangle, non une substance qui existe par elle-même, tel le ciel, à moins que — ce serait vraisemblable de le penser — Aristote ne pose du ciel aussi une cause, à savoir quelque nombre ; car il pose les substances immobiles comme causes des mouvements de sphères, alors qu'ils sont selon lui éternels. De même peut-être poserait-t-il le soleil comme cause de la lumière lunaire, alors qu'elle est selon lui éternelle ; mais dans aucun de ces cas il ne s'agit de substance. Quels pourraient être selon lui les principes dont il n'y a pas d'autre cause ? Et pourraient-ils être autres que toutes les substances, qui selon lui sont éternelles, parmi lesquelles évidemment celle du ciel aussi ? la preuve nous en a déjà été donnée par d'autres passages d'Aristote et non moins clairement par celui que vous introduisez⁽⁸²⁾ ensuite et dans lequel il dit : «car celles-là», les substances immobiles du moins, «sont causes pour ceux des êtres divins qui sont visibles»⁽⁸³⁾. Il ne dit pas «causes *de* ceux des êtres divins qui sont visibles de manière à désigner les causes de leurs substances, mais il dit «causes *pour* ceux des êtres divins qui sont visibles». Ce n'est pas la même chose de dire «cause *de* moi» et «cause *pour* moi» ; car ce qui est cause de moi est cause de ma substance, tandis que ce qui est cause pour moi est cause pour moi d'une propriété et non de la substance. Mais vous ne comprenez pas l'expression d'Aristote. Il est donc évident que toutes les substances éternelles font partie, selon Aristote, des principes dont il dit qu'il n'y a pas d'autre cause. Mais pour vous faire une concession en vue de la discussion, admettons qu'il s'agisse seulement des substances immobiles et séparées⁽⁸⁴⁾ ; même alors, selon Aristote, les êtres qui existent eux-mêmes par eux-mêmes sont plusieurs, et ce n'est pas d'un seul c'est-à-dire d'un principe unique qu'émanent tous les êtres. Comment cette sagesse d'Aristote, ou plutôt, dirais-je cette ignorance serait-elle digne de comparaison avec la théologie de Platon ? Chaque fois que à partir d'un seul Dieu, prééminent et qui ne fait pas nombre⁽⁸⁵⁾ avec les autres dieux, Platon forme les autres dieux et tous les êtres, Aristote, au contraire, prépose aux êtres plusieurs principes qui existent eux-mêmes par eux-mêmes. Pourquoi vous fatiguez-vous

(82) SCHOLARIOS, 26, 14-17.

(83) ARISTOTE, *Metaphys.*, E, 1, 1026 a 17-18.

(84) Nommées *Ibid.*, a 16.

(85) Même formule ci-dessous, p. 414, 3.

ἀφ' ἑνὸς θεοῦ ἐξαιρέτου τε καὶ οὐ τοῖς ἄλλοις ἐναρίθμου θεοῖς θεοὺς
τε τοὺς ἄλλους καὶ τὰ ὄντα ἅπαντα παράγῃ, Ἀριστοτέλης δὲ πλείους (97)

ἀρχὰς αὐτὰς δι' αὐτὰς οὖσας τοῖς οὖσιν ἐφιστᾷ. Τί, ὦ ἄνθρωπε,
κόπτεις σαυτόν; Τί μάτην μακρολογεῖς, φιλονεικῶν Ἀριστοτέλη

5 Πλάτωνος ὑπερτιθέναι ἢ γοῦν καὶ ὄλως παραβάλλειν τὸν τοσοῦτω
τῇ σοφίᾳ λειπόμενον; Οὐ γὰρ περὶ τὸ ὅπως χρῆ τάξαντα τὰς
ἐρωτήσεις τὸν προσδιαλεγόμενον ἐξαπατῆσαι ἢ τὰ παραπλήσια ἢ γε
σοφία ἐστίν, ἃ διδάσκων Ἀριστοτέλης παρ' ἐνίοις εὐδοκιμεῖ, ἀλλὰ
περὶ τὰ πρῶτα τε καὶ μέγιστα τῶν ὄντων, περὶ ἃ ὁ αὐτὸς οὕτω δὴ (98)

10 φαίνεται ἐσκοτωμένος. Καὶ καλῶς που πᾶσι τοῖς σοφοῖς δοκεῖ πρὸς
μὲν τὰ μικρὰ καὶ φαῦλα Ἀριστοτέλης κατὰ νυκτερίδα ἐν σκοτῶ f. 39r
ὀξυδερκής τις εἶναι, πρὸς δὲ τὰ μεγάλα τε καὶ φανὰ κατὰ τὸ αὐτὸ
αὐτὸ ἐν φωτὶ θηρίον καὶ μάλα ἀμβλυωπός.

XIII Ἔτι κὰν τῷ πρώτῳ τῶν Περί οὐρανοῦ «πάντες γάρ» φησι «τὸν (99)

15 ἀνωτάτῳ τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλη-
νες, ὅσοι περ νομίζουσιν εἶναι θεοὺς, δῆλον ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ
ἀθάνατον συνηρημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως». Τί δ' ἂν ἕτερον
εἶη τὸ συνηρηθῆσθαι, εἰ μὴ τὸ ἅμα ἡρτηθῆσθαι καὶ προσεχῶς,
τουτέστιν ἐξ ἐκείνου προσεχῶς τε καὶ ἀϊδίως ἔχειν τὸ εἶναι τε
20 καὶ ζῆν;

Καὶ ἐκ τούτου τοῦ χωρίου δῆλός ἐστιν Ἀριστοτέλης οὐ τοὺς (100)
ἀνωτέρω θεοὺς αἰτίους τῆς ἀθανασίας νομίζων τῷ οὐρανῷ· οὐ γὰρ
ὡσπερ ἐν τῷ μετὰ τοῦτο σοι ἐκτιθεμένῳ «τοῦ οὐρανοῦ» φησι «καὶ
τοῖς ἄλλοις ἐξηρηθῆσθαι τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν», οὕτω κἀναυθὰ τοῦ
25 ἀθανάτου τὸ ἀθάνατον ἔφη ἐξηρηθῆσθαι, ἀλλ' ὡς «τῷ ἀθανάτῳ» φησὶ
«τὸ ἀθάνατον συνηρημένον», πάνυ δῆλος ὢν ἐκεῖ μὲν αἰτίαν τῷ
ἐξηρηθῆσθαι βουλόμενος δηλοῦν, ὡς τῶν θητηῶν τῆς γενέσεως τὸν
οὐρανὸν αἴτιον ὄντα, ἐνταῦθα δὲ τῷ συνηρηθῆσθαι οὐκ αἰτίαν ἀλλὰ
κοινωνίαν μόνον τῆς ἀθανασίας τῷ οὐρανῷ πρὸς τοὺς ἀνωτέρω (101)

4 κόπτεις : σκόπτεις Gass
καὶ Arist. ed.

16 δῆλον : δῆλον ὅτι Arist. ed.

24 καὶ : τε

vous-même, mon cher ? Pourquoi faites-vous en vain de longs discours en cherchant, par goût de la polémique, à mettre Aristote au-dessus de Platon ou, pour le moins, à le mettre en comparaison en tous points, alors qu'il lui est d'une sagesse tellement inférieure ? La sagesse, en effet, ne consiste pas à tromper l'interlocuteur par l'agencement habile des questions ou par des procédés similaires — c'est pour les avoir enseignés qu'Aristote s'est acquis l'estime de certains —, mais elle consiste à étudier les premiers et les plus éminents des êtres, au sujet desquels Aristote est manifestement couvert de ténèbres. Et c'est à juste titre qu'il paraît à tous les sages doté d'un regard perçant pour ce qui est petit et insignifiant, comme une chauve-souris dans les ténèbres, mais d'une vue bien courte pour ce qui est grand et éclatant, comme le même animal dans la lumière ⁽⁸⁶⁾.

*De plus, dans le premier livre du traité Du ciel, il dit aussi : «Tous, en effet, tant Barbares que Grecs, du moins ceux qui croient en l'existence de dieux, attribuent au divin le lieu le plus haut, évidemment dans la pensée que l'immortel est lié à l'immortel ; car il est impossible qu'il en soit autrement» ⁽⁸⁷⁾. Quel autre sens pourrait avoir le verbe *συνηρτῆσθαι* si ce n'est celui d'être lié ensemble et sans intermédiaire, c'est-à-dire de tenir du divin, sans intermédiaire et éternellement, l'être et la vie ?*

XIII
SCH
26. :

Même de ce passage il ressort clairement que, selon l'opinion d'Aristote, les dieux d'en-haut ne sont pas causes d'immortalité pour le ciel ; car ce n'est pas de la manière dont il dit dans le passage que vous citez ⁽⁸⁸⁾ ensuite : «du ciel dépendent pour les autres êtres, l'être et la vie» ⁽⁸⁹⁾ qu'il a dit ici que l'immortel dépend de l'immortel, mais il dit : «l'immortel est lié à l'immortel» ; il est bien évident que, dans le second passage, par le verbe *ἐξηρτῆσθαι* (dépendre) il veut signifier un rapport de cause, dans la pensée que le ciel est cause de la génération des êtres mortels, tandis que, ici, par le verbe «être lié» il veut signifier non pas un rapport de cause mais seulement une communauté d'immortalité entre le ciel et les dieux d'en-haut. Mais vous ne semblez pas saisir quelle différence il y a entre «être lié» et

(86) Sur cette comparaison, ici retournée contre Aristote, voir *Metaphys.*, α, 1, 993 b 9-11. Propos semblables ci-dessus, p. 380, 11-12 et ci-dessous, p. 484, 16-18.

(87) ARISTOTE, *De caelo*, I, 3, 270 b 6-9.

(88) SCHOLARIOS, 27, 3-4.

(89) ARISTOTE, *De caelo*, I, 9, 279 a 28-30 (remarquer que Pléthon explicite par *τοῦ οὐρανοῦ* le pronom *ἑθεν* de la citation).

θεός. Σὺ δ' ὄσω τοῦ ἐξηρητῆσθαι τὸ συνηρητῆσθαι διαφέρει, ἔοικας οὐ συνιέναι· οὐ γάρ ποτ' ἂν ταῦτι τὰ χωρία καὶ ταῦτα ἅμα ἀμφοτέρω ἐξετίθεις, ἐξ ὧν ἀντι τοῦ ἐλέγχειν αὐτὸς μᾶλλον ἐλέγχει.

XIV Πρὸς δὲ τούτοις, εἰ «πρώτην ἀρχὴν» τῶν ὄντων ἀποφαίνεται (102)
5 τὸν θεόν, δῆλον ὅτι καὶ «ποιητικὸν» τοῦ οὐρανοῦ τοῦτον ὑπο-
λαμβάνει.

Οἷαν ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ μέγιστον αὐτῷ θεὸν Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ (103)
καλεῖ οὐ σοῦ δεόμεθα πυθέσθαι, ἀλλ' αὐτοῦ Ἀριστοτέλους, ὃς f. 39v
ἀρχιτέκτονι μὲν οἰκίας ἄρχοντι οἰκοδομήσεως οὐδαμοῦ τὸν θεὸν
10 τοῦτον εἰκάζει, στρατηγῷ δὲ στρατεύμα τάττοντι. Εἴη δ' ἂν αὕτη ἡ (104)
ἀρχὴ οἷα δὴ ἡ Ἀσσυρίων ἢ Μήδων ἢ Περσῶν ἢ τις ἄλλη ὁμοία τῶν
κατὰ τὴν οἰκουμένην εἴτε μείζων εἴτε μείων, ὧν οὐδεμία τῆς οὐσίας
τοῖς ἀρχομένοις, ἀλλὰ νόμων καὶ τάξεως αἰτία ἂν εἴη.

XV Εἰ τοίνυν συγχωροῦσιν ἐκόντες οἶεσθαί τινα τὸν Φιλόσοφον (249)
15 φύσιν κινητικὴν τοῦ παντός, ὅτι δήπου καὶ ποιητικὴν ταύτην
φρονεῖ, ἐξ ὧν αὐτὸς φησι, καὶ ἄκοντες συγχωρήσουσιν.

Γελοίως σὺ πᾶν τὸ κινητικὸν ὄτουοῦν καὶ ποιητικὸν ἡγῆ εἶναι (250)
αὐτοῦ δὴ ὁ κινεῖ, καὶ ὡς ἔοικας τὸν βοῦν, ὅτι τῆς ἀμάξης ἡμῖν
κινητικός ἐστι, καὶ ποιητικὸν ἡμῖν σὺ εἶναι ἡγῆ αὐτῆς δὴ τῆς ἀμάξης,
20 ὡς ἡμᾶς, ἦν μόνον βοῶν εὐπορώμεν, οὐκέτ' ἂν καὶ ἀνδρὸς ἀμαξοπη- (251)

«dépendre» ; sinon vous n'auriez pas cité ces passages, et ces deux passages à la fois, par lesquels au lieu de nous réfuter vous êtes plutôt réfuté vous-même.

*En outre, s'il montre que Dieu est «principe premier»⁽⁹⁰⁾ des êtres, XIV
il est évident qu'il le conçoit aussi comme «apte à produire»⁽⁹¹⁾ le ciel. SCHOL*

En quel sens Aristote appelle son Dieu suprême, principe des êtres, 27, 2
ce n'est pas à vous que nous demandons cet éclaircissement, mais à Aristote lui-même, qui ne compare nullement ce Dieu à un architecte qui a pouvoir de direction sur la construction d'une maison, mais à un stratège qui range son armée en ordre de bataille⁽⁹²⁾. Il s'agirait donc d'une forme de pouvoir comme celle qu'on peut exercer sur des Assyriens, des Mèdes, des Perses⁽⁹³⁾ ou de quelque autre semblable, plus ou moins grande par le monde, dont aucune ne serait pour les gouvernés cause de leur essence, mais seulement de leurs lois et organisation.

*S'ils <les disciples de Platon> concèdent de leur plein gré que le XV
Philosophe croit en l'existence d'une certaine nature apte à mouvoir⁽⁹⁴⁾ SCHOL
l'univers, ils concéderont aussi, malgré eux, d'après ses propres dires, 28, :*
qu'il conçoit cette nature comme également apte à le produire.

Vous pensez de façon ridicule que tout ce qui est apte à mouvoir quoi que ce soit, est aussi apte à produire ce qu'il meut ; c'est penser, d'après vous que, puisque le bœuf est pour nous apte à mouvoir le char, il est aussi, pour nous, apte à produire le char, de telle sorte qu'il nous suffira d'être bien pourvus en bœufs pour ne plus avoir besoin de charron. Mais vous êtes évidemment victime d'une telle erreur, faute de savoir discerner qu'il y a une différence, et combien grande, entre être apte à produire une chose et être apte à produire un effet sur elle. Tout ce qui meut d'un mouvement autre que la génération peut aussi être dit produire, non pas cependant⁽⁹⁵⁾ ce qu'il meut, mais

(90) ARISTOTE, *Metaphys.*, K, 7, 1064 a 37-b 1.

(91) *Ibid.*, Λ, 6, 1071 b 12 (ποιητικόν) et s. Sur la traduction de ce mot voir ci-dessus, p. 385, n. 45.

(92) ARISTOTE, *Metaphys.*, Λ, 10, 1075 a 14. Voir encore ci-dessous, pp. 410, 8 et 412, 16.

(93) ARISTOTE, *De mundo*, 6, 398 b 1 et s. Sur ce sens politique du terme ἀρχή, voir *Metaphys.*, Δ, 2, 1013 a 10-13.

(94) Pour la traduction de κινητικός, voir ci-dessus, p. 385, n. 45.

(95) En raison de la symétrie des phrases, nous ajoutons dès maintenant cet adverbe qui apparaît ci-dessous p. 408, 13.

γοῦ δεησομένους. Ἄλλὰ σὺ μὲν δῆλος εἶ τὸ τοιοῦτο πεπονθῶς ὑπὸ
 τοῦ διακρίνειν μὴ εἰδέναι ὅτι τε καὶ ὅσω διαφέρει τοῦ ποιητικοῦ (252)
 τινός τὸ εἶς τι ποιητικόν. Τὸ μὲν οὖν ἄλλην τινὰ ὀτιοῦν κίνησιν καὶ
 οὐ γένεσιν κινοῦν καὶ ποιεῖν λέγοιτ' ἄν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ ὃ κινεῖ, ἀλλ'
 5 ἐς αὐτό, ᾧ ποιοῦντι καὶ τὸ πάσχον ἀντιτιθεῖτ' ἄν, οὐ τὸ ποιούμενον·
 τὸ δὲ τῶν κινήσεων τὴν καλουμένην γένεσιν κινοῦν καὶ ποιεῖν
 λέγοιτ' ἄν αὐτὸ τὸ γιγνόμενον, οὐκ ἐς αὐτό, ᾧ ποιοῦντι καὶ τὸ
 ποιούμενον, οὐ τὸ πάσχον, ἀντιτίθεται. Ὁ γάρ τοι ἥλιος, τὴν μὲν (253)
 πόαν ἐκ τῆς γῆς γεννῶν καὶ κινῶν δὴ, καὶ ποιεῖν λέγοιτ' ἄν τὴν
 10 πόαν· τὴν δὲ γῆν θερμαίνων οὐ τὴν γῆν λέγοιτ' ἄν ποιεῖν, ἀλλ' ἐς τὴν
 γῆν. Καὶ ὁ βοῦς τὴν ἄμαξαν κινῶν οὐ τὴν ἄμαξαν, ἀλλ' ἐς τὴν ἄμαξαν f. 40r
 ἄν λέγοιτο ποιεῖν. Οὕτω, δὴ καὶ ὁ θεὸς Ἀριστοτέλει κινῶν τὸν
 οὐρανὸν ἐξ ἀνάγκης καὶ ποιεῖν ἐς αὐτὸν δοκοῖ ἄν, οὐ μέντ' ἄν καὶ (254)
 ποιεῖν αὐτόν. Σὺ μὲν οὖν ὑπὸ ἀμαθίας εἰκότως καὶ τὰ τοιαῦτα
 15 πάσχων φαίην· μὴ μέντοι οἴου καὶ τοὺς γε σοφισμάτων κακουργίας
 ἐπισταμένους φωρᾶν ταῦτό σοι πείσεσθαι.

XVI Πῶς γὰρ ἄν, φησι, καὶ ποιοίη τὰ εἶδη τὴν ἐνότητα ἐν τοῖς (255)
 πράγμασιν, εἴ γε ταύτην μὲν ποιεῖ τὸ κινοῦν, τὰ δ' οὐχ ἔχει
 λόγον αἰτίας κινήτικῆς ;

20 Καὶ ἐκ τούτου οὐκ ἄδηλός ἐστιν Ἀριστοτέλης οὐ δημιουργὸν τοῦ (256)
 οὐρανοῦ τὸν θεὸν νομίζων, εἴ γε οὐ τὸ ποιοῦν φησι τῆς ἐν τοῖς (257)
 πράγμασιν ἐνότητος αἴτιον, ἀλλὰ τὸ κινοῦν. Ὁρῶμεν γὰρ ἐν ἅπασιν,
 ἔνθα δὴ ἕτερον μὲν τὸ ποιοῦν ἕτερον δὲ τὸ κινοῦν, οὐ τό γε κινοῦν
 αἴτιον αὐτῶν ὃν τῆς ἐνότητος, ἀλλὰ τὸ ποιοῦν. Τῆς γοῦν τῆς ἀμάξης (258)
 25 ἐνότητος οὐχ ὁ κινῶν βοῦς ἀλλ' ὁ ἀμαξοπηγὸς αἴτιος, τῆς τῆς νεῶς
 οὐχ ὁ ἐρέτης, ἀλλ' ὁ ναυπηγός· ὥστε καί, εἴ τι εἶη τὸ αὐτὸ ποιοῦν
 τε ὀτιοῦν καὶ κινοῦν ἅμα αὐτό, οὐ δήπου ἦ κινοῦν αἴτιον ἄν αὐτῷ
 εἶη τῆς ἐνότητος, ἀλλ' ἦ ποιοῦν. Εἰ οὖν ἦδει Ἀριστοτέλης τὸν θεὸν (259)
 ἅμα μὲν ποιοῦντα τὰ κατ' οὐρανὸν ἅμα δὲ κινοῦντα, οὐκ ἄν τὸ
 30 κινοῦν ἔφασκε τῆς ἐνότητος εἶναι αἴτιον τοῖς οὐσιν, ἀλλὰ τὸ ποιοῦν,

un effet sur cela — dans ce cas, à ce qui produit s’opposerait ce qui pâtit, non pas ce qui est produit — ; en revanche, ce qui meut de celui des mouvements qu’on appelle génération pourrait aussi être dit produire cela même qui devient, et non pas seulement un effet sur cela — cette fois, à ce qui produit s’oppose ce qui est produit, et non plus ce qui pâtit —. Car lorsque le soleil, d’une part, fait de la terre naître l’herbe et la meut, on pourrait dire aussi qu’il produit l’herbe ; lorsque, d’autre part, il chauffe la terre, on pourrait dire aussi qu’il produit non pas cependant la terre, mais un effet sur elle. De même, lorsque le bœuf meut le char, on pourrait dire aussi qu’il produit, non pas cependant le char, mais un effet sur lui. Ainsi de même, quand Dieu, selon Aristote, meut le ciel, il doit nécessairement lui paraître aussi produire, non pas cependant le ciel, mais un effet sur lui. C’est donc par ignorance vraisemblablement que vous êtes manifestement victime de telles erreurs ; ne croyez pas toutefois que ceux qui savent déceler les méchancetés de vos sophismes se rallieront à votre interprétation.

Car comment, dit-il ⁽⁹⁶⁾, *les Idées pourraient-elles bien produire l’unité dans les choses, si du moins ce qui la produit c’est ce qui meut et si elles ne répondent pas à une notion de cause apte à mouvoir* ⁽⁹⁷⁾ ?

XVI
SCH
29.

Même de ce passage il ressort clairement qu’Aristote ne croit pas que Dieu est démiurge du ciel, si, du moins d’après ce qu’il dit, ce n’est pas ce qui produit, qui est cause de l’unité dans les choses, mais ce qui meut. Car nous observons que, dans toutes les choses où ce qui produit et ce qui meut sont distincts, ce n’est pas ce qui meut, qui est cause de leur unité, mais ce qui produit. Par exemple, ce qui est cause de l’unité du char, c’est non pas le bœuf qui le meut mais le charron, de même, pour le navire, c’est non pas le rameur mais le constructeur ; par conséquent, si le même être était à la fois ce qui produit et ce qui meut une chose quelle qu’elle soit, ce n’est certes pas en tant que la mouvant qu’il pourrait être cause pour elle de son unité, mais en tant que la produisant. Si donc Aristote reconnaissait Dieu à la fois comme produisant les corps célestes et les mouvant, il ne dirait pas que ce qui meut est pour les êtres cause de leur unité, mais ce qui produit, dans la pensée que l’activité de produire est beaucoup plus déterminante de l’unité dans les choses que celle de mouvoir ; en réalité, parce que, s’il reconnaît Dieu comme mouvant les corps célestes, il ne le reconnaît

(96) ARISTOTE, *Metaphys.*, A, 9, 991 a 8-11.

(97) Pour la traduction de *κίνητικός*, voir ci-dessus, p. 385, n. 45,

ὡς τὴν ποιήσιν πολὺ κυριωτέραν οὖσαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν (260)

ἐνόητος ἢ τὴν κίνησιν· νῦν δ' ἄτε οὐκ εἰδὼς τὸν θεὸν πρὸς τῷ κινεῖν

καὶ ποιοῦντα τὰ κατ' οὐρανόν, ὑπ' ἀπορίας ποιητικοῦ αἰτίου τῷ

κινοῦντι ἐς τὴν τῶν ὄντων χρῆται ἐνόητα. Οὐ μὲν δὴ, οὐδ' εἰ καὶ τὸ (261)

5 ὄν τε καὶ ἐν καὶ ἀγαθὸν ἀντιστρέφειν ἀλλήλοισι φησὶν Ἀριστοτέλης,

ἀνάγκη αὐτῷ φάσκοντι τῆς ἐνόητος τοῖς οὖσι τὸν θεὸν αἴτιον εἶναι, f. 40v

νομίζειν δὴ καὶ τῆς οὐσίας, εἴπερ μὴδὲ βασιλέα, ᾧ μάλιστα καὶ

στρατηγῷ εἰκάζει τὸν θεόν, πολλῶν τε ἔθνων ἄρχοντα καὶ πᾶσιν

10 αὐτοῖς ἐνόητά τε δι' ὁμοιοῦσιν ἐμποιοῦντα καὶ εὐδαιμονίαν παρασ-

κευῆ ἀγαθῶν, οἰήσεται καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῖς αἴτιον εἶναι· ὃν ἡγοῖτ'

ἂν ἄλλως εὐρημένοις τε καὶ οὖσιν ἔθνεσιν ἐπιστάντα αὐτὸν δι'

οἰκείαν ἀρετὴν τε καὶ τοῦ ὡς δεῖ βασιλεύειν ἐπιστήμην τὴν τε

ὁμόνοιαν αὐτοῖς καὶ εὐδαιμονίαν περιποιεῖν.

XVII Χαλεπὸν δέ ἐστι πιστεύειν ὅτι τὰ μὲν οὐράνια σώματα μὴ (262)

15 μόνον κινήσεως, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι τοῖς ἄλλοις αἴτια φρονεῖ,

μεταβαλλόντων μὴ μεταβάλλοντα, τὸ δὲ τὰ οὐράνια σώματα

κινοῦν αἴτιον μόνον τοῦ κινεῖσθαι αὐτὰ ἀποφαίνοιτο.

Τούναντίον μὲν οὖν πολὺ χαλεπώτερόν ἐστι πιστεῦσαι ὡς νομίζων (263)

Ἀριστοτέλης δημιουργὸν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, ἔπειτα οὐδαμοῦ

20 ἐμνήσθη, καὶ ταῦτα πολλαχοῦ τῶν λόγων δεῖσαν, εἰ γε ἐνομιζε, (264)

pas en outre comme les produisant, par manque d'une cause apte à produire, il recourt à ce qui meut pour rendre compte de l'unité des êtres. Même si Aristote dit que l'Être, l'Un et le Bien se réciproquent⁽⁹⁸⁾ mutuellement, en affirmant que Dieu est pour les êtres cause de leur unité, il ne le croit pas nécessairement aussi cause de leur essence, s'il est vrai qu'un roi — et c'est principalement à un roi ainsi qu'à un stratège qu'il compare Dieu⁽⁹⁹⁾ — qui règne sur de nombreux peuples et instaure pour eux tous l'unité par la concorde et le bonheur par des ressources en biens, ne sera pas considéré comme étant aussi, pour eux, cause de leur essence ; on jugera que, présidant à des peuples trouvés divers⁽¹⁰⁰⁾, c'est seulement la concorde et le bonheur qu'il établit pour eux, grâce à sa propre vertu et à sa science du bon exercice de la royauté.

Il est difficile de croire que, d'une part, il <Aristote> conçoit que les corps célestes sont causes, pour les autres êtres, non seulement du mouvement, mais aussi de l'être, eux qui, ne changeant pas, sont causes d'êtres qui changent⁽¹⁰¹⁾, alors que, d'autre part, il montrerait que le moteur de ces corps célestes est cause seulement de leur être-mû⁽¹⁰²⁾. XV
Sc
30

Il est au contraire bien plus difficile de croire qu'Aristote considérerait Dieu comme démiurge du ciel, puis ne l'aurait mentionné nulle part⁽¹⁰³⁾, alors que, si du moins il le considérerait ainsi, il aurait dû le mentionner partout dans ses raisonnements. Mais, du moins d'après ce que vous dites⁽¹⁰⁴⁾, il a rejeté ce nom ; il est néanmoins difficile de

(98) *Metaphys.*, K, 3, 1061 a 17-18, cité dans *De diff.*, p. 323.

(99) Voir ci-dessus, p. 407, n. 92 et 93.

(100) Même expression ci-dessous, p. 432, 14-15.

(101) Sur la sphère des étoiles fixes provoquant «pour les autres êtres génération et corruption et changement», voir ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 6, 260 a 1-10. Ailleurs (*De gen. et corr.*, II, 10, 336 a 17-18 et *Metaphys.*, Λ, 6, 1072 a 10-17), cet effet est attribué au soleil.

(102) Scholarios poursuit ainsi : (*ἀποφαίνοιτο*), ὡς οὐ μεταβαλλόντων κατὰ τὸ εἶναι. Ce membre de phrase, négligé par Pléthon, nous semble indispensable à la compréhension de la citation extraite de Scholarios. Il restitue, en effet, la totalité du parallélisme qui y est établi entre, d'une part, les corps célestes dont la causalité s'exerce sur des êtres qui changent (*μεταβαλλόντων*), d'autre part, le premier moteur dont la causalité porte sur des êtres qui ne changent pas selon l'être (*οὐ μεταβαλλόντων κατὰ τὸ εἶναι*).

(103) Même argument *ex silentio* ci-dessus, p. 399, n. 76.

(104) SCHOLARIOS, 38, 9-10 et 14-15.

- μνησθῆναι. Ἄλλὰ τοῦτο μὲν τοῦνομα, ὡς γε σὺ φῆς, ἀπεδοκίμασε, καίπερ χαλεπὸν ὄν σοι πιστεῦσαι ὡς τοῦνομα μόνον, οὐ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος διάνοιαν ἀπεδοκίμασεν, ᾧ Πλάτων κέχρηται ὀνόματι, πολὺ αὐτοῦ ἑλληνικώτερός τε ὢν καὶ τὴν λέξιν ἀκριβέστερος. Ἄλλ' ἔστω (265)
- 5 τοῦτο μὲν τοῦνομα κατὰ σὲ ἀποδοκιμάσας. Ὠνόμασε δέ που «ποιητήν», ᾧ καὶ αὐτῷ Πλάτων ἐπὶ τοῦ θεοῦ τούτου κέχρηται ὀνόματι ; Καὶ σὺ που τοῦτο τοῦ δημιουργοῦ ὀνόματος μᾶλλον δοκιμάξεις. Ὠνόμασε «πατέρα», ὡς περ καὶ τοῦτο Πλάτων τε αὐτὸς καὶ οἱ ἀπὸ Ζωροάστρου τὸν αὐτὸν θεὸν καλοῦσιν ; Ἵνα τὰ ἄλλα ἀφῶ, εἶπέ που f. 41r
- 10 πρῶτον αἴτιον τῶν ὄντων, ἧ λέξει οὐδ' ἂν ὁ Μῶμος ἔσχε τι μέμψασθαι ; Οὐ πᾶσαν μὲν φωνήν, ἧ ἂν δῆλος ἐγίγνετο αἴτιον τῆς οὐρανοῦ οὐσίας τὸν θεὸν νομίζων, ἐπίτηδες φαίνεται πεφυλαγμένος ; « Ἀρχὴν» (266)
- 15 δὲ μόνον καλεῖ, κινήσει δὴ μᾶλλον καὶ ἡγεμονία προσῆκον ὄνομα ἢ δημιουργία καὶ «ἀρχὴν πρώτην». Ἐπεὶ γὰρ αὐτῷ πλείους ἀρχαὶ δοκοῦσιν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἕτερον αἴτιον αἰδίων οὐσῶν, τὸ πασῶν τῶν ἄλλων ἡγούμενον ἀρχῶν καθάπερ στρατηγόν, ὡς αὐτὸς φησι, στρατεύματος, εἰκότως καὶ ἀρχὴν πρώτην καλεῖ τὴν ταῖς ἄλλαις δὴ ἀπάσαις ἐπιτάττουσαν · «σὺ τὴν σφαιῖραν τήνδε κινεῖ, σὺ ἐκείνην, σὺ (267)
- 20 σὲ ἐγὼ κινήσω». Ἀντιμερίτην γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸν μέγιστον αὐτῷ

croire comme vous qu'il n'a rejeté que le nom, et non le sens du nom dont Platon s'est servi ⁽¹⁰⁵⁾, lui qui est bien plus grec qu'Aristote et qui a une terminologie plus rigoureuse ⁽¹⁰⁶⁾. Mais admettons selon vous qu'il ait rejeté ce nom. L'a-t-il quelque part nommé «auteur», terme dont Platon s'est aussi servi ⁽¹⁰⁷⁾ à propos de ce Dieu ? Vous aussi vous jugez quelque part ⁽¹⁰⁸⁾ ce terme préférable à celui de démiurge. L'a-t-il nommé «père», comme Platon lui-même ⁽¹⁰⁹⁾ et les disciples de Zoroastre ⁽¹¹⁰⁾ appellent également ce même Dieu ? Sans parler des autres noms, l'a-t-il dit quelque part «cause première» des êtres, terme que Mômós lui-même ⁽¹¹¹⁾ n'aurait pas eu à blâmer ? Ne s'est-il pas manifestement mis en garde exprès contre tout mot qui aurait montré clairement qu'il concevait Dieu comme cause de l'essence du ciel ? Il l'appelle seulement «principe» ⁽¹¹²⁾, nom qui convient mieux à l'activité de mouvoir et à celle de guider qu'à celle de créer, et même «principe premier» ⁽¹¹³⁾. Comme il lui semble, en effet, y avoir plusieurs principes qui, étant éternels, n'ont pas d'autre cause ⁽¹¹⁴⁾, et que celui qui guide tous les autres principes le fait, comme il le dit lui-même ⁽¹¹⁵⁾, à la manière d'un stratège à l'égard d'une armée, il est naturel qu'il appelle aussi «principe premier» celui qui commande à tous les autres : «Toi, meus cette sphère-ci, toi, celle-là ; toi, sois mû par cela qui est apte à mouvoir, toi, par ceci ; toi, soumets-toi à moi, c'est moi qui te mouvrai» ⁽¹¹⁶⁾. Aristote, en effet, considère son Dieu suprême comme ayant même part ⁽¹¹⁷⁾ que les autres dieux, alors

(105) PLATON, notamment *Resp.*, VII, 530 a 7 et *Tim.*, 29 a 3.

(106) Même supériorité de Platon affirmée ci-dessus, p. 394, 20-21.

(107) PLATON, *Tim.*, 28 c 3 (trad. A. RIVAUD, Coll. des Univ. de France, p. 141, ainsi que J. MOREAU, *La Pléiade*, p. 444 ; sur ce terme voir ci-dessus, p. 385, n. 45.

(108) SCHOLARIOS, 38, 33.

(109) PLATON, *Tim.*, 28 c 4, 41 a 7 ; voir encore *Pol.*, 273 b 2.

(110) *Comment. aux Oracles*, pp. 278 et 279.

(111) Sur Mômós, personnification de la manie de blâmer, voir *Real-Enc.*, XVI, 1, col. 42.

(112) ARISTOTE, *Metaphys.*, A, 2, 983 a 9 ; A, 7, 1072 b 11 et 14.

(113) Voir ci-dessus, p. 407, n. 90.

(114) Voir ci-dessus, p. 402, 21-22.

(115) Voir ci-dessus, p. 407, n. 92.

(116) Parodie d'ARISTOTE, *Metaphys.*, A, 8, 1073 b 1-3.

(117) S'il est vrai, selon ARISTOTE, *Metaphys.*, A, 7, 1072 a 24-26 et b 9-10, qu'à Dieu échoit le mouvement d'une sphère, fût-elle la première. Sur ce terme rare, encore utilisé ci-dessous, p. 488, 1, voir préface, p. 362, 32.

θεὸν Ἀριστοτέλης ποιεῖ, ἥκιστα δὴ θεῶ «τῶ πάντων βασιλεῖ» πρέπον τὸ τοιοῦτον, ὃν χρῆ κατά τε Ζωροάστρην καὶ Πλάτωνα αὐτὸν ἐξαιρετόν τε εἶναι καὶ θεοῖς τοῖς ἄλλοις οὐκ ἐνάριθμον. Ὁ δὲ σὺ φῆς (268)
 χαλεπὸν εἶναι περὶ Ἀριστοτέλους πιστεῦσαι πῶς χαλεπὸν οὐ μᾶλλον

5 ἢ καὶ ἀναγκαῖον περὶ τοῦ οὐ γένεσιν εἶναι τῶν αἰδίων ἀξιοῦντος ;

XVIII

Εἴ γε ἐν δευτέρῳ τῶν Περί οὐρανοῦ «μηδὲν ὡς ἔτυχε μηδὲ ἀπὸ ταῦτομάτου ἐνδέχεσθαι ἐν τοῖς αἰδίοις εἶναί» φησιν, «ἀλλὰ διὰ τινα αἰτίαν».

«Αὐτόματον» Ἀριστοτέλης, ὃ ἂν μὴ ἔνεκά του γίγνηται ἢ ἤ, (269)

10 μάλιστα καλεῖ τῷ τοῦ ὀνόματος ἐτύμῳ καὶ τὴν διάνοιαν συμβάλλων· ὡς γάρ φησι, δηλοῖ καὶ τοῦνομα «ὅταν αὐτο μάτην γίγνηται». Ἄτ' οὖν καὶ αὐτὸς τὰ αἰδία ἔνεκά του καὶ κινεῖσθαι καὶ τετάχθαι τιθέμενος, εἰκότως καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰδίων ἀπαξιοῖ.

XIX

Εἰ γοῦν τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀναιρουμένης ἀναρεῖται τάξις, f. 41v (270)

15 τάξεως δὲ ἀναιρουμένης ἀναρεῖται γένεσις, τῆς ἄρα πρώτης ἀρχῆς ἀναιρουμένης ἀναρεῖται γένεσις· οὐκοῦν τὴν πρώτην ἀρχὴν, ἣν νοεράν καὶ ἄϋλον τίθησι, καὶ τάξεως ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι καὶ γενέσεως ἐν τοῖς γιγνομένοις καὶ τῶν οὐρανίων ἀπάντων ἀρχὴν ἀποφαίνεται, καὶ διήκειν τὸ αἰτιῶδες καὶ ἀρχικὸν αὐτῆς
 20 ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐπὶ πάντα τὰ γιγνόμενα καὶ φθειρόμενα, ὥστε καὶ ταύτης μὴ οὔσης ἂν μὴδ' ἂν ἐκεῖνα πάντα δύνασθαι εἶναι.

qu'un tel statut ne convient pas du tout à un Dieu, «roi de toutes choses», qui, selon Zoroastre ⁽¹¹⁸⁾ et Platon lui-même ⁽¹¹⁹⁾, doit être prééminent et non pas faire nombre avec les autres dieux ⁽¹²⁰⁾. Ce qui, d'après vous, est difficile à croire au sujet d'Aristote, en quoi est-ce difficile ? N'est-ce pas plutôt une nécessité au sujet de quelqu'un qui ne conçoit pas de génération d'êtres éternels ⁽¹²¹⁾ ?

Si ⁽¹²²⁾ dans le deuxième livre du traité Du ciel, il déclare que «*parmi les êtres éternels, rien ne peut exister par fortune ni par spontanéité, mais en vertu d'une cause*» ⁽¹²³⁾. XV
Sc1
30,

Aristote appelle principalement «spontané» ⁽¹²⁴⁾ ce qui ne se produit ni n'existe en vue d'une fin, associant même le sens à l'étymologie du nom ; comme il le dit en effet, même le nom manifeste qu'une chose est spontanée «chaque fois qu'elle se produit d'elle-même en vain» ⁽¹²⁵⁾. Donc dans la mesure où il admet lui aussi que les êtres éternels sont mus et ordonnés en vue d'une fin, c'est avec raison qu'il considère également le spontané comme indigne des êtres éternels ⁽¹²⁶⁾.

Certes, si la suppression du premier principe entraîne celle de l'ordre, et la suppression de l'ordre, celle de la génération, alors la suppression du premier principe entraîne celle de la génération ⁽¹²⁷⁾ ; le premier principe qu'il <Aristote> pose comme intelligent et immatériel, il en fait donc un principe d'ordre dans tous les êtres, principe de génération dans ceux qui deviennent, et principe de tous les corps célestes ; il montre aussi que celui-ci étend son rôle de cause et de principe depuis les corps célestes jusqu'à tous les êtres qui deviennent et qui se corrompent ⁽¹²⁸⁾, en sorte que, si ce principe n'existait pas, tous ces êtres ne pourraient exister. XI
Sc.
37.

(118) *Comment. aux Oracles*, pp. 279 et 280.

(119) PLATON, *Ep. II*, 312 e 1.

(120) Même formule ci-dessus, p. 404, 1.

(121) Voir ci-dessus, p. 389, n. 53.

(122) Citation de Scholarios dont seule la proposition subordonnée est ici rappelée. Dans la principale (ligne 35), très elliptique, celui-ci indiquait simplement que, en s'exprimant ainsi, Aristote ne parlait pas de façon homonyme.

(123) ARISTOTE, *De caelo*, II, 5, 287 b 24-26 (citation modifiée par Scholarios).

(124) ARISTOTE, *Phys.*, II, 6, 197 b 22-23.

(125) *Ibid.*, 29-30.

(126) Cf. ARISTOTE, notamment *De part. anim.* I, 1, 641 b 18-20.

(127) ARISTOTE, *Metaphys.*, A, 10, 1075 b 24-26.

(128) *Ibid.*, K, 2, 1060 a 28-29.

- Οὐδὲ ταύταις Ἀριστοτέλους ταῖς φωναῖς αἰσθάνη αὐτὸς ὢν ὁ (271)
 ἐλεγχόμενος ; Οὐκ ἀκούεις φάσκοντος τῆς ἀρχῆς ἀναιρουμένης
 ἀναιρεῖσθαι τάξιν, τάξεως δὲ ἀναιρουμένης γένεσιν, ὡς μενουῦντα μὲν (272)
 ἂν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰς κατ' αὐτὸν σφαίρας καὶ τῆς ἀρχῆς ἀναι-
 5 ρουμένης, τῆς δὲ τάξεως μόνης στερησόμενον ; Εἰ δ' ἦδει Ἀριστο-
 τέλης τὸν θεὸν αἴτιον ὅλως τῆς οὐρανοῦ οὐσίας, οὐκ ἂν τῆς ἀρχῆς
 ἀναιρουμένης τὴν τάξιν ἔλεγεν ἀναιρεῖσθαι, ἀλλὰ ἀναιρεῖσθαι ἂν
 αὐτὸν τὸν οὐρανὸν, τὰς κατ' αὐτὸν σφαίρας, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν ἢ τὰς
 αἰδίους γε οὐσίας, καὶ αὐτῶν ἀναιρουμένων πολὺ μᾶλλον ἢ τῆς
 10 τάξεως ἀναιρεῖσθαι καὶ τὴν γένεσιν. Οὐ καὶ ἐκ τούτων ἐναργῆς ἐστίν
 ἢ Ἀριστοτέλους δόξα περὶ τοῦ οὐ δημιουργὸν τοῦ οὐρανοῦ εἶναι τὸν (273)
 θεόν ; Σοῦ δ' ἐγὼ ἐκεῖνο θαυμάζω λογιζόμενος ὡς τὰ πλείω τῶν
 Ἀριστοτέλους χωρίων, ὢν ἐπὶ τῷ ἡμᾶς ἐλέγγειν σὺ προτείνεις, οὐ
 συνίης καὶ ἐξ αὐτῶν τούτων μάλιστα αὐτὸς ὢν ὁ ἐλεγχόμενος, ὡς
 15 δῆλος σὺ εἶναι ἤκιστα Ἀριστοτέλους συνιείς. Καί μοι γελᾶν ἔπεισιν, (274)
 ὅταν σου ἀκούω καὶ «ὑπομνήματα» ἐς Ἀριστοτέλη ἀχουῦντος συγ-
 γράφειν, περὶ ὧν ἦν ἐμοὶ πεισθῆς, εἰ μὲν τί σοι ἤδη συγγέγραπται, f. 42r
 πυρὶ δούς ἀφανιεῖς, εἰ δ' οὐπω μὲν συγγέγραπται συγγράφειν δὲ
 διανοῆ, οὐδ' ἐγχειρήσεις, ὅπως μὴ ἐν οἷς οὐ συνίης ἀσχημονῶν
 20 γέλωτα παρὰ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὀφλήσεις· οὔτε γάρ σοι ἐπιστήμην
 ὀρῶ προσοῦσαν, καὶ ἡ διάνοια μάλα ἀμβλεῖα.
 XX Ὡς, εἰ καὶ δυνατὸν ἐστὶ λέγειν ὅτι ἐν τοῖς διαπεπτωκόσι τῶν (275)
 Μετὰ τὰ φυσικὰ ἴσως τι εἶρηκε περὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς πλατύ-
 τερόν τε ὁμοῦ καὶ σαφέστερον, διαπεπτωκέναι δὲ πολλὰ λέ-
 25 γουσί τέ τινες, καὶ πιθανόν ἐστίν.

3 μενουῦντα : μὲν οὖν τὰ Gass
δοίη Gass

5 στερησόμενον om. Gass

εἰ δ' ἦδει : εἰ

Et vous ne vous apercevez pas que, par ces mots d'Aristote, c'est vous-même qui êtes réfuté ? Ne l'entendez-vous pas déclarer que la suppression du principe entraîne celle de l'ordre, et la suppression de l'ordre, celle de la génération, vous qui en êtes à penser que le ciel et ses sphères pourraient subsister, même après la suppression du principe, en étant privés d'ordre seulement ? Si Aristote reconnaissait Dieu comme absolument cause de l'essence du ciel, il ne dirait pas que la suppression du principe entraîne celle de l'ordre, mais qu'elle entraîne celle du ciel lui-même, de ses sphères, ou plutôt de l'univers, ou du moins des substances éternelles ; et c'est la suppression de celles-ci bien plus que la suppression de l'ordre qui entraînerait celle de la génération. De tout cela l'opinion d'Aristote ne ressort-elle pas clairement, à savoir que Dieu n'est pas démiurge du ciel ? Quant à moi, je vous trouve étonnant lorsque j'observe que la plupart des passages d'Aristote, que vous mettez en avant pour nous réfuter, vous ne les comprenez pas et ne comprenez pas que par ces passages c'est surtout vous-même qui êtes réfuté. Il est donc manifeste que vous ne comprenez pas du tout Aristote. Et le rire me prend chaque fois que je vous entends vous vanter de ce que vous écrivez même des «aide-mémoire» (129) sur Aristote ; au cas où là-dessus vous me faites confiance, si vous avez déjà écrit quelque chose, vous le ferez disparaître en le jetant au feu ; si vous n'avez encore rien écrit mais que vous projetez de le faire, vous ne l'entreprendrez pas, afin de ne pas faire triste figure en raison de ce que vous ne comprenez pas et de ne pas encourir ainsi le rire de ceux qui vous liraient. Car je ne vois pas de science vous venir et votre intelligence est bien émoussée.

Il faut dire (130), *dans l'hypothèse où il serait même possible d'affirmer que dans les livres perdus de la Métaphysique il a peut-être parlé du premier principe de façon plus étendue et aussi plus claire, que, selon les affirmations de certains, beaucoup de livres se sont perdus, et que c'est vraisemblable.*

XX
SCHOL
38, 1-

(129) SCHOLARIOS, 7, 16. Sur ce terme voir ci-dessus, p. 379, n. 28. Scholarios a, en fait, rédigé des commentaires suivis aux œuvres d'Aristote, notamment aux *Catégories* et au traité *De l'interprétation* (cf. SCHOLARIOS, t. VII).

(130) La conjonction *ὥς* est, dans le texte de Scholarios, en dépendance du mot *ρήτέον* omis par Pléthon.

- Σὺ μὲν μοι δοκεῖς παρὰ τῶν νῦν Ἰουδαίων εἰληφῶς τὸ ἐνδόσιμον (276)
 τὸ τοιοῦτο λέγειν, οἱ γῆς τῆς γε ἡμῖν ἐγνωσμένης οὐδαμοῦ ἔχοντες
 ἀποδειξάσαι σφετέραν τινὰ ἀρχὴν ἐπὶ τὴν ἄγνωστον καταφεύγουσι,
 καὶ φασιν εἶναί τινα ὅπουδῆποτε γῆς ἀρχὴν τε Ἰουδαίων καὶ (277)
 5 βασιλείαν οὐ φαύλην. Καὶ σὺ τὰ Ἀριστοτέλους ἅπαντα ἐπεληλυθὼς
 βιβλία καὶ οὐδ' ὅτιοῦν ἐν αὐτοῖς πρὸς τὸ σοὶ σπουδαζόμενον συμβαλ-
 λόμενον εὐρών, ἀλλὰ καὶ ἃ ᾤηθης εὐρηκέναι, τούτων ἐκ μὲν τῶν
 πλειόνων καὶ ἐλεγχόμενος αὐτὸς ἀντὶ τοῦ ἐλέγχειν, τοῖς δ' αὐτὸς
 προστιθείς οὐδὲν ἐπόμενον, ἔστι δ' ἃ καὶ τῶν Θωμᾶ ἐνεύρων, οὐκ ἐν
 10 καιρῷ ἀλλὰ τηνάλλως μακρολογῶν, τέως μὲν ἀνχεῖς περαίνειν τι
 οὐδὲν περαίνων, ἀλλ' «ἀλεκτρυόνος ἀγενοῦς δίκη», ἔφη Πλάτων, οὐ
 νευικηκῶς ἀλλὰ καὶ ἠττώμενος, «ἀποπηδῶν ἀπὸ τοῦ λόγου ἄδεις»·
 τελευτῶν δὲ καὶ διαπεπτωκότα ἄττα ἀναπλάττων Ἀριστοτέλους
 βιβλία, ἐπ' ἐκεῖνα καταφεύγεις, ὡς δὴ ἐκεῖ εἰρημένον ἂν Ἀριστοτέ-
 15 λει τι πρὸς τὸ σοὶ τοῦτο σπουδαζόμενον. Καὶ σὺ μὲν οὕτω· ἐγὼ δέ (278)
 σοι λέγω ὡς, ἐπεὶ οὐδ' ἐν τούτοις φαίνεται Ἀριστοτέλης εἰρηκῶς τι f. 42v
 τοιοῦτον τοῖς βιβλίοις, καὶ ταῦτα πολλαχοῦ δεῆσαν εἰπεῖν, οὐδ' ἂν
 ἐν τοῖς ὑπὸ σοῦ ἐκείνοις ὄνειροπολουμένοις εἴπεν.
- XXI Γελοῖον δέ, εἰ καταψηφιεῖται τις Ἀριστοτέλους οὐκ ἐξ ὧν (279)
 20 κακῶς εἶπεν, ἀλλ' ἐξ ὧν παντάπασιν ἐσιώπησε, μήτε τὴν κατά-
 φασιν μήτε τὴν ἀπόφασιν ἐξειπῶν.
- Ἄλλ' οὐκ ἐν τῷ ἴσῳ αὐτῷ ἐγένετο τό τε τὴν κατάφασιν καὶ τὸ τὴν (280)
 ἀπόφασιν οὕτω ἀνέδην ἐξειπεῖν. Τῷ μὲν γὰρ τὴν ἀπόφασιν ἐξειπεῖν
 ἐμποδῶν ἦν τὸ τοῦ κωνείου δέος· τῷ γὰρ πολλῷ τῶν Ἑλλήνων
 25 δημιουργὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐδόκει εἶναι ὁ θεός, ὡς μάλιστα ἂν δηλώ-
 σειεν Ἀριστείδης ὁ Εὐδαίμονος, ὃς ῥητορικὴν μετιῶν, καὶ οὐ
 προσῆκον αὐτῷ διὰ τὸ ἐπιτήδευμα ἰδίᾳ τι ἐν τοῖς τοιοῦτοις νεωτερί-
 ζειν, ἀλλὰ ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις συμφέρεσθαι, τοιάδε ἐν τῷ ἐς Δία (281)
 λόγῳ φησί· «Ζεὺς τὰ πάντα ἐποίησε καὶ Διὸς ἔστιν ἅπαντα ἔργα, καὶ
 30 οὐρανὸς καὶ γῆ, καὶ θεοὶ καὶ ἄνθρωποι, καὶ ὅσα δεῖ νοήσει περιλα-

Vous me semblez avoir pris aux Juifs d'aujourd'hui le prélude à une telle explication : comme, nulle part sur la terre connue de nous, ils n'ont à montrer un empire qui soit le leur, ils se réfugient en ce qui d'elle est inconnu et déclarent que quelque part sur terre existent un empire et un royaume juifs qui ne sont pas insignifiants. Vous aussi, vous avez parcouru tous les livres d'Aristote et vous n'y avez rien trouvé qui aille dans le sens de ce qui vous tient à cœur, quant aux arguments que vous croyez y avoir trouvés, il résulte des uns, les plus nombreux, qu'au lieu de nous réfuter, c'est vous qui en êtes réfuté ; pour les autres, c'est vous qui y ajoutez ce qui ne s'ensuit nullement ; il y a enfin ce que vous insérez de Thomas <d'Aquin>, d'une façon intempestive et en faisant inutilement de longs discours. Vous allez jusqu'à vous vanter d'aboutir à quelque chose, alors que vous n'aboutissez à rien, mais, comme dit Platon, «à la façon d'un coq qui manque de race», non pas vainqueur mais vaincu, «vous abandonnez le débat et vous chantez» ⁽¹³¹⁾ ; pour finir, imaginant même des livres perdus d'Aristote, c'est en ceux-là que vous vous réfugiez, dans la pensée qu'Aristote pourrait y avoir dit quelque chose qui va dans le sens qui vous tient à cœur. Voilà votre façon de procéder ; quant à moi, je vous dis que, puisqu'Aristote n'a manifestement rien dit de tel dans les livres qui subsistent, alors qu'il devait le dire partout, il n'a pas dû le dire non plus dans les livres dont vous rêvez.

Il serait ridicule de condamner Aristote non à la suite de ce qu'il a dit à tort, mais à la suite de ce qu'il a complètement passé sous silence, ne formulant ni affirmation ni négation.

XXI
SCHO
38, 3

Mais cela n'était pas équivalent pour lui de formuler ainsi sans réserve affirmation ou négation. Formuler la négation, la crainte de la ciguë y faisait obstacle ; car dans l'opinion de la plupart des Grecs ⁽¹³²⁾ Dieu est démiurge du ciel, comme pourrait surtout le montrer Aristide, fils d'Eudaimon, qui, pratiquant la rhétorique, n'avait pas, du fait de cette activité, à se livrer à des innovations personnelles en de telles questions, mais à se rallier aux opinions du grand nombre ; voici ce qu'il dit dans son hymne à Zeus : «Zeus a produit toutes choses et toutes choses sont œuvres de Zeus, et le ciel et la terre, et les dieux et les hommes, ainsi que tout ce qui se circonscrit par la pensée, et tout

(131) PLATON, *Theaet.*, 164 c 4-5.

(132) Déjà évoquée ci-dessus, p. 396, 8.

- βεῖν, καὶ ὅσα ὁράται· αὐτὸν δὲ οὐδεὶς ἐποίησεν, οὐδ' ἔστι πρεσβύτε- (282)
 ρον Διὸς οὐδέν». Φαίνεται δ' ὁ αὐτὸς καὶ ἅμα αἰδίδιον τὸν κόσμον
 νομίζων, ὡς λέγων· «ἄτε δὴ ὦν χρόνου τε κρείττων καὶ οὐδένα ἔχων
 τὸν ἀντικόφοντα, αὐτὸς τε ὁμοῦ καὶ ὁ κόσμος ἦν· οὕτω ταχὺ πάντα (283)
 5 ἐποίησεν». Ἄλλ' Ἀριστείδης μὲν οὕτω οἶδός τε ἐγένετο ἐς ταῦτό
 συνελθεῖν δημιουργίαν τε τὴν τοῦ κόσμου καὶ αἰδιότητα· ἡ δ' Ἀρισ-
 τοτέλους σοφία τοσοῦτω καὶ τῆς Ἀριστείδου θεολογίας ταύτης
 χείρων, ὥστ' αὐτὸν διὰ τὴν αἰδιότητα τὴν δημιουργίαν ἀπεστράφθαι. (284)
 Ἄλλ' ὁ λέγω ἔκ τε Ἀριστείδου, δῆλη ἡ περὶ τοῦ τοιοῦτου τῶν πολλῶν
 10 Ἑλλήνων δόξα, καὶ ἔτι πολὺ πρότερον ἐξ Ὀρφέως, «ἐκ Διὸς τὰ f. 43r
 πάντα» φάσκοντος «τετύχθαι». Οἱ δὲ Ἕλληνες ποιηταῖς μὲν, εἴ τί που (285)
 ἀπηχῆς ἤδετο ἐς τοὺς θεοὺς (πολλὰ δ' ἤδετο), συγγνώμην ἔνεμον ἐς
 τὰς ὑπονοίας καταδυομένοις· τοῖς δὲ σοφοῖς ποιουμένοις εἶναι καὶ
 σφόδρα ἐχάλεπαινον. Καὶ Ἀναξαγόρας μὲν ἐκινδύνευσεν ἐπ' ἄσε- (286)
 15 βεία ἐγκαλούμενος, οὗ καὶ ἀποδράντος Περικλῆς αὖ ἐκινδύνευσεν,
 αἰεὶ προφερόντων τῶν ἐχθρῶν αὐτῷ τὰς μετὰ Ἀναξαγόρου διατριβάς,
 ὥστε εἰ μὴ διὰ τὸν Πελοποννησιακὸν πόλεμον, κἂν ἐς δίκην ἐπὶ
 τούτοις κατέστη. Σωκράτης δὲ καὶ ἐθανατώθη τῷ κωνείῳ, ἐπὶ τοῖς
 αὐτοῖς συκοφαντηθείς. Οὐκ οὐδ' Ἀριστοτέλει ἀσφαλῆς ἐγίνετο (287)
 20 τὸ τὴν ἀπόφασιν τῆς ὑπὸ θεοῦ οὐρανοῦ δημιουργίας ἐξαιρεῖν, τὴν δὲ
 δὴ κατάφασιν τί ἂν ἄλλο ἐκώλυεν, εἰ μὴ τὸ μὴ γινώσκειν οὕτω ; Μῆ (288)

6 συνελθεῖν Gass
 Gass

17 κἂν ἐς δίκην : οὐκ ἄνευ δίκης Gass

21 Μῆ : Μῶν

ce qui se voit ; quant à lui, personne ne l'a produit ⁽¹³³⁾, et il n'existe rien de plus ancien que Zeus» ⁽¹³⁴⁾. Manifestement le même auteur croit aussi à l'éternité du monde, puisqu'il s'exprime ainsi : «vu que Zeus est plus puissant que le temps et qu'il n'a personne qui puisse lui résister, lui-même et le monde existaient simultanément, tant il a tout produit rapidement» ⁽¹³⁵⁾. Ainsi Aristide fut capable de concilier la création du monde par un démiurge et son éternité ; mais la sagesse d'Aristote est à ce point inférieure à cette théologie d'Aristide que, à cause de l'éternité du monde, il en rejette la formation par un démiurge. Et ce que je cite d'Aristide, c'est évidemment l'opinion de la plupart des Grecs sur cette question, et aussi ce que je cite d'Orphée, bien antérieur : «de Zeus» dit-il ⁽¹³⁶⁾ «toutes choses ont surgi». Les Grecs avaient de l'indulgence pour les poètes, lorsque leurs chants comportaient quelque chose de choquant envers les dieux (ce qui était fréquent), car les poètes glissent dans l'allégorie ⁽¹³⁷⁾ ; mais contre les sages qui se permettaient le même écart, ils s'irritaient fortement. Anaxagore courut le danger d'être accusé pour impiété et, après sa fuite, ce fut Périclès qui, à son tour, courut ce danger, car toujours ses adversaires mettaient en avant ses entretiens avec Anaxagore, au point que, s'il n'y avait eu la guerre du Péloponnèse, il aurait même été traduit en justice pour cette raison. Socrate fut même mis à mort par la ciguë, calomnié pour les mêmes raisons. C'était donc risqué pour Aristote de formuler la négation de la création du ciel par Dieu ; mais en formuler l'affirmation, quel autre obstacle l'en empêchait sinon qu'il ne la reconnaissait pas ? Est-ce un rhéteur que sur ce point nous redressons ici, parce qu'il rend des sentences, ou donne à des peuples des conseils sur la guerre ou sur la paix, encore qu'en de telles questions ce rhéteur n'aurait guère à se souvenir d'une théologie précise ? Non, nous redressons un homme qui promet de nous enseigner la science des êtres en tant qu'êtres. Qui donc pourrait croire

(133) C'est ici que la citation faite par Pléthon diffère le plus du texte établi par B. Keil ; celui-ci, en effet, porte la phrase suivante *ἐποίησεν δὲ πρῶτος αὐτὸς ἑαυτὸν*.

(134) ARISTIDE (Aelius), XLIII, *Hymne à Zeus*, 7-8, éd. B. KEIL, Berlin, 1958, II, p. 340.

(135) *Ibid.*, 10, p. 341.

(136) Même citation ci-dessus, p. 396, 9.

(137) E. DES PLACES ne signale qu'un seul emploi de ce mot par Platon et le relève dans *Resp.*, II, 378 d.

- ῥήτορα ἐν τούτῳ εὐθύνομεν, δίκας τινὰς λέγοντα, ἢ δήμοις περὶ
 πολέμου ἢ εἰρήνης συμβουλευόντα, ᾧ οὐ πάνυ ἀναγκαῖον ἐγίγνεται ἂν
 ἐν τοῖς τοιοῦτοις καὶ θεολογίας ἀκριβοῦς τινος μνησθῆναι ; Ἄνδρα (289)
 εὐθύνομεν ἐπαγγελλόμενον ἐπιστήμην τὴν τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶν
 5 ἡμᾶς διδάξαι. Τίς οὖν ἂν πιστεύσειεν εἰδότα Ἄριστοτέλη τὸν θεὸν
 δημιουργὸν τοῦ οὐρανοῦ, ἔπειτα πανταχοῦ τῶν βιβλίων τοῦτο
 ἀποσιωπῆσαι καὶ μήτε ποιητὴν αὐτοῦ μήτε πατέρα μήτ' αἴτιον
 φάναι μήθ' ὄλωσ μηδέν, ᾧ ἂν δῆλος ἐγίγνετο καὶ τοιοῦτό τι δοξάζων ;
 Οὐκ· ἀλλὰ περὶ μὲν σπέρματος καὶ ἐμβρύων καὶ ὄστρείων καὶ τῶν
 10 παραπλησίων ὡήθη δεῖν ἡμᾶς κατατείνειν, «καὶ τοῦ δέοντος περαι-
 τέρῳ πολυπραγμονῶν», τῶν δὲ δογμάτων τοῦ καλλίστου καὶ παντὶ
 ἀνθρώπῳ εἰδέναι ἀναγκαιοτάτου οὐδ' ὀπωσιτοῦν μνησθῆναι. Καὶ (290)
 πῶς ἂν ἔτι τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστὶν ἡμᾶς ἐδίδαξε, μὴ διδάξας καὶ ὄθεν f. 43v
 τὴν οὐσίαν ἴσχει ; Εἰ δὲ δὴ καὶ πολλαχοῦ τῶν λόγων δεῖσαν, εἴ γε
 15 ἐνόμιζε, μνησθῆναι, ἔπειτ' οὐκ ἐμνήσθη, τίς λείπεται ἔτι λόγος, πλὴν
 τὸ μὴ νομίζειν οὕτω ; Ἡμεῖς μέντοι φαμέν οὐ μόνον σεσιγηκέσαι (291)
 Ἄριστοτέλη τὸ τοιοῦτο, ἀλλὰ καὶ φωνὰς ἐκφέρειν ἀφ' ὧν, κἂν εἰ μὴ
 ἀνέδην γε ἀπέφησεν, ἀλλ' οὖν σαφέστατα ἀλίσκεσθαι τὴν ἀπόφασιν,
 οὐ τὴν κατάφασιν δοξάζων, ὥσπερ γε ἤδη καὶ δέδεικται ἡμῖν. Σὺ μὴν (292)
 20 γελοῖος μᾶλλον εἶ, οὐθ' ὧν ἡμεῖς φαμεν φωνῶν συνιείς καὶ ἀθῶον
 ἀφιεῖς Ἄριστοτέλη οὗ δὴ εἰπεῖν δέον οὐκ εἶπεν, οὐκ ἐκείνοις τοῖς
 Πυθαγορείοις, ὡς ἔοικας, ἔπεσι προσεσχηκώς·

«Μὴ δ' ὑπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι,
 πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρίς ἕκαστον ἐπελθεῖν·
 25 πῆ παρέβην ; τί δ' ἔρεξα ; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη ;»

- XXII Ὅτι δὲ τοῦτ' αὐτοῖς ἐγκαλεῖ, δῆλον ἐξ αὐτῆς Ἄριστοτέλους (293)
 τῆς λέξεως· εἰπὼν γὰρ «ἄτοπον δὲ καὶ τὸ γένεσιν ποιεῖν αἰδίῳ

18 ἀναίδην Gass
καὶ Arist. ed.

21 οὐκ (ἐκείνοις): ἀλλ' (ἐκείνοις) Gass

27 καὶ τὸ :

qu'Aristote, reconnaissant Dieu comme démiurge du ciel, a ensuite tu ⁽¹³⁸⁾ cette vérité partout dans ses livres et ne l'appelle ni auteur ⁽¹³⁹⁾ du ciel, ni père, ni cause, ni, de façon générale, d'aucun nom qui manifesterait avec évidence que telle est son opinion ? Rien de tout cela ; mais à propos de semence, d'embryons, d'huîtres et de choses du même ordre, il a cru devoir nous faire languir «en s'en occupant au-delà même de ce qu'il faut» ⁽¹⁴⁰⁾, alors que la plus belle des vérités qui est aussi pour tout homme la plus nécessaire à connaître, il a cru ne pas devoir la mentionner ⁽¹⁴¹⁾ de quelque façon que ce soit. Et comment nous aurait-il instruits des êtres en tant qu'êtres, lui qui ne nous a pas enseigné d'où ils tiennent l'essence ? Si dans la suite il n'a nullement mentionné cette vérité, alors qu'il aurait dû la mentionner partout dans ses raisonnements, à supposer du moins que telle fût son opinion, que reste-t-il comme explication, si ce n'est que telle n'était pas son opinion ? Quant à nous, nous disons qu'Aristote a non seulement tu une telle vérité, mais encore qu'il rejette des mots par lesquels il est clairement convaincu, même s'il n'a pas nié sans réserve, d'opiner pour la négation, non pour l'affirmation, comme nous l'avons déjà démontré. Vous, de votre côté, vous êtes plutôt ridicule en ne comprenant pas les mots que nous employons et en laissant Aristote impuni pour n'avoir pas parlé, alors qu'il devait parler ; vous ne vous êtes pas attaché, semble-t-il, à ces vers pythagoriciens :

«N'accueillez pas le sommeil sur vos yeux assoupis,
avant d'avoir parcouru trois fois chacune des actions de la journée.
En quoi ai-je transgressé ? Qu'ai-je-fait ? Que n'ai-je pas accompli qui
devait l'être ?» ⁽¹⁴²⁾

Qu'il leur ⁽¹⁴³⁾ *fasse se reproche, cela ressort clairement de la parole même d'Aristote ; car, après avoir dit qu'«il est absurde de poser une génération d'êtres qui sont éternels, que c'est même plutôt une des choses qui sont impossibles»* ⁽¹⁴⁴⁾, *il continue : «quant à savoir si les*

XXI
SCH
42.

(138) Sur cet argument *ex silentio*, voir déjà ci-dessus, p. 399, n. 76.

(139) Sur ces omissions, voir déjà ci-dessus, p. 412, 5 et s.

(140) Voir ci-dessus, p. 381, n. 33.

(141) Sur les sens de *μυθήσομαι*, voir ci-dessus, p. 387, n. 48.

(142) *Vers d'or pythagoriciens*, 40-42, ed. A. FARINA, Naples, 1962, p. 23 (*Collana di studi greci*, 35).

(143) Les Platoniciens ; de même ci-contre ligne 8.

(144) ARISTOTE, *Metaphys.*, N, 3, 1091 a 12-13. Texte déjà annoncé ci-dessus, p. 389, n. 53.

ὄντων, μᾶλλον δ' ἔν τι τῶν ἀδυνάτων», ἐπάγει· «οἱ μὲν οὖν
 Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν, οὐ δεῖ
 διστάζειν· φανερώς γὰρ λέγουσιν ὡς ἐκ τοῦ ἐνός συσταθέντος,
 εἴτε ἐξ ἐπιπέδων εἴτε ἐκ χροιάς εἴτε ἐκ σπέρματος εἴτε ἐξ ὧν
 5 ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθύς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἴλκετο καὶ
 ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος»· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐν τοῖς φυσικοῖς
 γίνεσθαι. Καὶ πάλιν μετ' ὀλίγα· «τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν
 οὐ φασιν, ὡς δηλονότι τοῦ ἄρτίου οὔσης γενέσεως· τὸν δ'
 ἄρτιον πρῶτον ἐξ ἀνίσων τινὲς κατασκευάζουσι, τοῦ μεγάλου
 10 καὶ μικροῦ ἰσασθέντων. Ἀνάγκη οὖν πρότερον ὑπάρχειν τὴν (294)
 ἀνισότητά αὐτοῖς τοῦ ἰσασθῆναι· εἰ δ' αἰεὶ ἦσαν ἰσασμένα, οὐκ
 ἂν ἦσαν ἄνισα πρότερον (τοῦ γὰρ αἰεὶ οὐκ ἔστι πρότερον οὐδὲν), f. 44r
 ὥστε φανερόν ὡς οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἔνεκα ποιοῦσι τὴν γένεσιν
 τῶν ἀριθμῶν», ἀλλ' ὅτι δηλονότι καὶ φύσεως οὕτως ἔχουσι καθ'
 15 αὐτοῦ καὶ ὄντοῦτος. Εἰ μὲν οὖν ἐν τούτῳ τῷ μέρει συκοφαντεῖ (295)
 Πυθαγορείους Ἀριστοτέλης, ἄλλος ἂν εἶη λόγος· ὅτι δὲ οἶεται
 τοιαύτην τινὰ γένεσιν λέγειν τῶν ἀριθμῶν αὐτούς, ἐν ἧ τὸ
 πρότερον καὶ ὕστερον καὶ ἡ μεταβολή, τουτέστι τὴν φυσικὴν, ἦν
 20 ἐπιτιμᾶ σφίσι, ἀϊδίους μὲν λέγουσι τοὺς εἰδητικὸς ἀριθμοὺς,
 γεννώσι δὲ αὐτοὺς οὕτω· τοῦτο καὶ τυφλῷ, φασί, δῆλον ἂν ἐκ
 τῶν προσεχῶς εἰρημένων Ἀριστοτέλει γένοιτο.

*Σὺ μὲν καὶ τυφλῷ φῆς δῆλον εἶναι ὃ λέγεις· ἡμεῖς δὲ φαμεν ὡς (296)
 τυφλῷ μὲν τὴν διάνοιαν δόξαις ἂν ἴσως λέγειν τί, ἀνδρὶ δὲ τῆς*

2 οὐ (δεῖ): οὐδὲν (δεῖ) Arist. ed. 3 ἐκ τοῦ: τοῦ Arist. ed. 6 πέρατος
 scripsi sicut Arist. ed.: σπέρματος MV Malt. Cf. praef. p. 355, n. 4
 12 οὐθὲν Arist. ed. 13 ὡς: ὅτι Arist. ed. ἔνεκα: -εν Arist. ed.
 15 αὐτοῦς Malt. Cf. *infra* p. 426, 27

Pythagoriciens posent ou non une génération d'êtres éternels, voilà qui ne laisse aucun doute ; ils disent, en effet, clairement que, l'Un une fois constitué à partir soit de surfaces, soit de plans, soit d'une semence, soit d'éléments qu'ils sont embarrassés de préciser, aussitôt la partie la plus proche de l'Illimité était entraînée et limitée par la Limite» (145) ; mais il s'agit ici de la génération dans les êtres naturels (146). Un peu plus loin, il dit à nouveau : «ils nient qu'il y ait génération du nombre impair, ce qui implique évidemment qu'il y a génération du nombre pair ; le premier nombre pair, certains le forment à partir d'inégaux, le Grand et le Petit, lorsqu'ils ont été égalisés. C'est donc nécessairement l'inégalité qui leur appartenait avant qu'ils ne soient égalisés ; s'ils avaient été égalisés depuis toujours, ils n'auraient pas été inégaux antérieurement (car à ce qui est depuis toujours, il n'y a rien d'antérieur), de sorte qu'il est manifeste que ce n'est pas seulement pour les besoins de l'étude qu'ils posent la génération des nombres» (147), mais bien parce qu'ainsi les nombres en eux-mêmes participent à la nature et à la réalité. Si donc Aristote calomnie les Pythagoriciens sur ce point, ce doit être pour une autre raison : c'est que, d'après lui, ils professent une génération des nombres telle qu'elle comporte un avant, un après, et le changement, c'est-à-dire la génération naturelle, celle que lui-même, dans son traité Du ciel (148), appelle proprement génération ; et c'est à cause de cette interprétation qu'il leur reproche de professer l'éternité des nombres idéaux et de les soumettre néanmoins à une telle génération ; ceci ressortirait clairement même pour un aveugle, comme on dit, des propos qu'Aristote a régulièrement tenus.

Vous, vous déclarez que ce que vous dites est clair même pour un aveugle ; quant à nous, nous déclarons qu'à un aveugle d'esprit vous paraîtriez peut-être dire quelque chose, mais qu'à un homme qui comprend et le langage et la pensée d'Aristote vous ne dites manifestement rien qui ait du sens. Et d'abord dites-nous : selon vous, quelle génération naturelle des nombres Aristote croyait-il que professaient les Pythagoriciens ? N'est-ce pas celle qui commence dans le temps ? Ensuite, tenez-vous Aristote pour fou au point de croire que

(145) *Ibid.*, a 13-18 (trad. Tricot, retouchée).

(146) Les éditeurs de Scholarios incluent cette phrase dans la citation d'Aristote. Pléthon, qui la cite à son tour (p. 426, 29-30), fait de même.

(147) ARISTOTE, *Metaphys.*, N, 4, 1091 a 23-29.

(148) Cf. ARISTOTE, *De caelo*, I, 10, 280 a 5-9.

- Ἀριστοτέλους καὶ λέξεως καὶ διανοίας συνιέντι οὐδ' ὀτιοῦν σὺ φαίγη (297)
 λέγων νοῦ ἐχόμενον. Καὶ πρῶτον εἶπέ· τίνα σὺ γένεσιν φυσικὴν
 Ἀριστοτέλη φῆς οἶσθαι τοὺς Πυθαγορείους λέγειν τῶν ἀριθμῶν ;
 Ἄρ' οὐ τὴν χρόνῳ ἀρχομένην ; Εἶθ' οὕτω μωρὸν σὺ ἡγῆ Ἀριστοτέλη,
 5 ὥστε ἢ οἶσθαί τινας ἅμα μὲν αἰδίους τοὺς ἀριθμοὺς νομίζειν, ἅμα
 δὲ καὶ χρόνῳ ἡργμένους, ἢ καὶ μὴ τοῦτο οἴομενον ὁμῶς συκοφαντεῖν
 ἂν ὡς τινας οὕτω νομίζοντας, καὶ κινδυνεύειν δυοῖν θάτερον, ἢ δόξαν
 μωρίας οἶσθαι, ἢ μηδένα ἂν λήσειν συκοφαντοῦντα ; Οὐ πάντως (298)
 εἰώθατε οἱ γε συκοφαντοῦντες ὑμεῖς ἐφ' οἷς ἂν καὶ ὄντιοῦν οἰοισθε
 10 συκοφαντοῦντες λήσειν, ἐπὶ τούτοις καὶ συκοφαντεῖν, καὶ οὐκ ἐφ'
 οἷς ἂν μηδένα λήσειν ; Ἄλλ' οὔτε οἶται Ἀριστοτέλης τοὺς Πυθα-
 γορείους ἅμα μὲν αἰδίους τοὺς ἀριθμοὺς, ἅμα δὲ καὶ χρόνῳ ἡργμέ-
 νους νομίζειν, οὔτε συκοφαντεῖ ὡς οὕτω ἂν νομίζοντας. Ἄλλα σὺ f. 44v (299)
 συκοφαντῶν νῦν Ἀριστοτέλη οὐκ ἐν δίκῃ συκοφαντεῖς· ὅτε δὲ τὸν
 15 φίλον συκοφαντεῖς, τί τοὺς ἄλλους παρὰ σοῦ χρῆ προσδοκᾶν ; Ἄλλ'
 ἢ γε Ἀριστοτέλους ἐν τούτῳ τῷ χωρίῳ διάνοια ἦδε ἐστὶ· γενέσεις οἱ (300)
 γεωμέτραι ἐνίων σχημάτων ὑποτίθενται τοῦ θεωρεῖν μόνου ἔνεκα,
 καὶ οὐ ταύτας καὶ τῷ ὄντι τῶν αὐτῶν σχημάτων νομίζοντας γενέσεις,
 οἷον καὶ ἐκεῖνο, τὸ ἡμικυκλίου περιαγωγῆ τὴν σφαῖραν γίνεσθαι·
 20 οὐ γὰρ πάντως ἢ ἡμικυκλίου περιαγωγῆ τῆς σφαίρας αἰτία (οὐ γὰρ
 οὐδ' ἢ φύσις τὴν κολοκυνθίδα ἡμικυκλίου περιαγωγῆ σφαιροῖ), ἀλλὰ
 μόνου τοῦ θεωρεῖν ἔνεκα περὶ τῆς σφαίρας τὴν τοιαύτην ὑποτίθενται
 γένεσιν. Πρὸς οὖν τι τοιοῦτο ἀποβλέπων, καὶ Ἀριστοτέλης περὶ τῶν (301)
 Πυθαγορείων φησὶν ὡς οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἔνεκα ποιούσι τὴν γένεσιν
 25 τῶν ἀριθμῶν, ὡς οὐ καὶ τῷ ὄντι αἰτίαν τινὰ τοῦ γε εἶναι ἔνεκα αὐτοῖς
 προσάπτοντες, ἀλλ' ὅτι δηλονότι καὶ φύσεως οὕτως ἔχουσι καθ'
 αὐτοῦ καὶ ὄντοτης· τοῦτο δ' ἐστὶν ὡς καὶ ἀπ' αἰτίας τινὸς ἔχουσι
 τὴν ὑπαρξιν· ὃ δὴ Ἀριστοτέλης ἐπὶ τῶν αἰδίων οὐσιῶν τε καὶ εἰδῶν
 ἠκιστα προσίεται. Τὰ δ' ἀνωτέρω τούτων λεγόμενα, ὡς «τοῦτο δ' ἐστὶ (302)
 30 τὸ ἐν τοῖς φυσικοῖς γίνεσθαι» καὶ ὡς «ἀνάγκη οὖν πρότερον
 ὑπάρχειν τὴν ἀνισότητά αὐτοῖς τοῦ ἰσασθῆναι», δηλὰ ἐστὶν οὐχ οὕτω
 Ἀριστοτέλει λεγόμενα ὡς τοὺς Πυθαγορείους ταῦτα οἰομένους· ἀλλ'

certains puissent concevoir les nombres à la fois comme éternels et comme ayant commencé dans le temps, ou bien, ne le croyant pas, de les calomnier néanmoins pour avoir eu cette opinion, et de s'exposer à l'un des deux risques : soit celui d'encourir une réputation de folie, soit celui de passer pour un calomniateur aux yeux de tous ? N'avez-vous pas généralement l'habitude, vous qui calomniez, de calomnier chaque fois que vous croyez pouvoir le faire à la dérobée, mais non lorsque vous croyez ne pouvoir échapper à personne ? D'ailleurs Aristote ne croit pas que les Pythagoriciens conçoivent les nombres à la fois comme éternels et comme ayant commencé dans le temps, et il ne les calomnie pas non plus pour avoir eu cette opinion. Mais c'est vous qui en ce moment calomniez Aristote et sans le faire à bon droit ; or, si vous calomniez votre ami, que doivent attendre les autres de votre part ? Mais voici la pensée d'Aristote dans ce passage. Les géomètres supposent des générations de certaines figures seulement pour les besoins de l'étude, mais ils ne considèrent pas ces générations des dites figures comme réelles⁽¹⁴⁹⁾ ; tel ce cas : la génération d'une sphère par rotation d'un demi-cercle ; ce n'est pas du tout la rotation d'un demi-cercle qui est cause de la sphère (car la nature ne rend pas sphérique la coloquinte par rotation d'un demi-cercle), mais c'est seulement pour les besoins de l'étude qu'il supposent une telle génération au sujet de la sphère. Regardant cette façon de faire, Aristote dit, au sujet des Pythagoriciens, qu'ils posent la génération des nombres non pour les besoins de l'étude et non en ce sens qu'il les relie réellement à une cause qui les fasse exister, mais parce qu'ainsi les nombres en eux-mêmes participent à la nature et à la réalité ; ceci signifie qu'ils tiennent leur existence d'une cause, ce qu'Aristote ne tolère pas du tout des essences et des formes éternelles. Quant à ce qui est dit plus haut : «mais il s'agit ici de la génération dans les êtres naturels» et «c'est donc nécessairement l'inégalité qui leur appartenait avant qu'ils ne soient égalisés», il est évident que ce que dit Aristote ne correspond pas à ce que pensent les Pythagoriciens ; mais c'est Aristote lui-même qui ajoute ces propos comme suite à leurs paroles, poussant à l'absurde ce qu'ils disent, parce que selon son opinion, comme nous le disions «la génération temporelle vient nécessairement à la suite de la génération causale»⁽¹⁵⁰⁾ ; voilà pour-

(149) Cf. ARISTOTE, *ibid.*, I, 10, 279 b 33-280 a 2.

(150) *De diff.*, p. 322, 13-14 ; voir aussi ci-dessus, p. 394, 26-396, 1 et p. 391, n. 2.

- αὐτὸς ταῦτα Ἀριστοτέλης ὡς δὴ ἐπόμενα τοῖς ἐκείνοις ἐπιφέρει λόγους, ὡς ἐς ἄτοπον ἀπάγων τὰ ἐκείνοις λεγόμενα διὰ τὸ αὐτὸν «τῆ κατ' αἰτίαν γενέσει», ἧ ἡμεῖς φαμεν, «καὶ τὴν χρονικὴν ἐξ ἀνάγκης ἔπεσθαι» δοξάζειν· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τοῖς ἰσαζομένοις τὴν γε
- 5 ἀνισότητά ἀξιοῖ ἀνάγκην εἶναι ὑπάρχει πρότερον τοῦ ἰσασθῆναι. f. 45r (303)
- Ἔστι μὲν οὖν ἀνάγκη ἅπαν τὸ ὅπως ἴσθι ποτε γιγνόμενον καὶ ἐκ μὴ ὄντος ἂν γίνεσθαι, οὐδεὶς ὅστις οὐ φήσει, ἀλλ' οὐ καὶ ἀεὶ ἐξ ἔργου μὴ ὄντος γίνεσθαι ἅπαν τὸ γιγνόμενον, οἷ γε τὴν τῶν αἰδίων ποιοῦντες γένεσιν ἀξιοῦσιν· ἀλλὰ ταῦτα ἐκ δυνάμει μόνον μὴ ὄντων
- 10 ἂν γίνεσθαι, καὶ τὸ πᾶν τότε ἅμα μὲν αἰδίων ἅμα δ' ὑπὸ θεοῦ παρῆχθαι τε καὶ παράγεσθαι νομίζοντες, καὶ δυνάμει μὴ ὄν ἀεὶ νομίζουσι, ὡς δὴ οὐκ ἂν ὄν, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ πεποιηκότος παρήγετο. (304)
- Καὶ Πλάτων τοὺς γενητοὺς θεοὺς οὐκ ἀθανάτους φησὶ τὸ πάμπαν οὐδ' ἀλύτους, ἅτε δήπου καὶ μὴ ὄντας ἂν τῆ γε δυνάμει διὰ τὸ
- 15 γεγενῆσθαι, οὗτοι μὲν λυθησομένους διὰ τὴν τοῦ πεποιηκότος θεοῦ (305)
- βούλησιν. Ἄλλ' Ἀριστοτέλης, τὴν ἐκ δυνάμει μόνον μὴ ὄντων ταύτην γένεσιν οὐ προσιέμενος, ἀεὶ τοῖς ἐπ' αἰδίων γένεσιν ποιοῦσι καὶ Πυθαγορείοις καὶ Πλάτωνι ἐπιφύεται, ὡς ἀναγκαῖόν που ὄν καὶ ἐξ ἔργου μὴ ὄντος πρότερον γίνεσθαι ἅπαν ὃ τι ἂν γίγνηται, ὥστε μὴδ'
- 20 ἂν ἐγγωρεῖν γένεσιν ἐπ' αἰδίων. Ἔστι δὲ τοιαύτη διάνοια τῆς Ἀριστοτέλους ταύτης δόξης, δηλοῖ ὁ αὐτὸς καὶ ἐν τοῦ οὐρανοῦ τῆς αἰδιότητος τῆ ἀποδείξει, ἣν οὐκ ἄλλως ἢ τὴν τοῦ ἀεὶ εἶναι ἔχειν δύναμιν τῶ οὐρανῶ διδοῦς οὕτω ἀποδείκνυσι, δηλαδὴ ὡς τοῦ μὴ εἶναι ἂν δύναμιν οὐκ ἔχοντι· οὐκ ἔχοντι δὲ τῶ οὐρανῶ καὶ τοῦ μὴ εἶναι οὐδ'

quoi il pense aussi que pour les termes qui sont égalisés, c'est nécessairement l'inégalité qui leur appartenait avant qu'ils ne soient égalisés. Que tout ce qui devient d'une façon ou d'une autre, devienne nécessairement d'un non-être, il n'est personne qui le niera, mais que tout ce qui devient, devienne à partir d'un non-être qui n'est pas toujours en acte, ceux qui le croient sont ceux qui posent une génération des êtres éternels ; ils pensent que ces êtres deviennent à partir d'un non-être en puissance seulement, et, comme, selon eux ⁽¹⁵¹⁾, notre univers est éternel et qu'à la fois il fut formé ⁽¹⁵²⁾ par Dieu et continue de l'être, ils pensent qu'en puissance il peut toujours ne pas exister, c'est-à-dire qu'il pourrait ne pas exister s'il ne continuait d'être formé par celui qui l'a produit. Platon aussi dit que les dieux engendrés ne sont pas immortels ni indissolubles totalement, car, ayant été engendrés, en puissance ils pourraient ne pas exister, mais que, grâce à la volonté du dieu qui les a produits, ils ne seront certes pas dissous ⁽¹⁵³⁾. Mais comme Aristote ne tolère pas cette génération à partir du non-être en puissance seulement, il s'élève sans cesse contre ceux — les Pythagoriciens et Platon — qui posent une génération pour des êtres éternels, parce que, selon lui, tout ce qui devient, devient nécessairement à partir d'un non-être antérieur ; par conséquent, il ne peut concéder de génération pour des êtres éternels. Que tel soit le sens de cette opinion d'Aristote, le même le rend évident dans sa démonstration de l'éternité du ciel, qu'il ne démontre pas autrement qu'en accordant au ciel d'avoir la capacité d'être toujours ⁽¹⁵⁴⁾, c'est-à-dire que, selon lui, le ciel ne pourrait pas avoir la capacité de ne pas être ; or, si le ciel n'avait pas une quelconque capacité de ne pas être, il ne serait plus possible de lui assigner une génération, ni en général une cause de son essence ; les causes, en effet, sont propres à ce qui est capable de ne pas être, non à ce qui est

(151) Pléthon partage cette opinion. Cf. *Lois*, p. 242 (*in fine*).

(152) Le verbe *παράγω* est assez fréquent, notamment dans les *Éléments de théologie* de Proclus. E. R. DODDS le traduit de façon constante par l'anglais «to produce», action que nous croyons exprimée ici même (ci-contre lignes 12 et 15) et *passim* par le verbe *ποιέω*, tandis que nous avons traduit par «faire» le verbe *δράω* accompagné de complément direct (voir ci-dessous, par exemple, pp. 478, 17-18 et 492, 14-15). Sur la traduction de *παράγω* par «produire», voir déjà C. ALEXANDRE, trad. de *Lois*, p. 100, 7 et 242, 23.

(153) PLATON, *Tim.*, 41 b 2-6.

(154) Voir ci-dessus, p. 388, 6-8.

ἡντινοῦν δύναμιν, οὐδ' ἂν γένεσιν οἶόν τε γένοιτο αὐτῷ ὑποσχεῖν,
 οὐδ' αἰτίαν ὅλως τῆς οὐσίας· αἱ γὰρ αἰτίαι τῶν καὶ μὴ εἶναι
 δυναμένων, οὐ τῶν γε ὅλως μὴ εἶναι ἀδυνάτων. Ἄλλὰ γὰρ ἔκ τε (307)
 ἄλλων συγχῶν, ὧν ἔνια καὶ ὑπὸ σοῦ ἐπὶ τῷ ἡμᾶς ἐλέγχειν προενηνεγ-
 5 μένα ἐς τοῦναντίον σοι περιέστη, καὶ πάνυ δῆλός ἐστιν Ἀριστοτέλης f. 45v
 οὐ δημιουργὸν οὐ ποιητὴν οὐκ αἴτιον ὅλως τῆς οὐρανοῦ οὐσίας τὸν
 θεὸν νομίζων, καὶ μάλιστα ἐκ τοῖν δυοῖν τούτων, τοῦ τε τὴν ἐπ'
 αἰδίων γένεσιν ἀποδοκιμάζειν, ὃ σὺ ὑπὸ ἀσυνεσίας κακῶς ὑπολαμ-
 βάνεις, καὶ αὐτοῦ τῆς οὐρανοῦ αἰδιότητος ἀποδείξεως τοῦ τρόπου,
 10 καὶ τούτου διχῆ· τῷ τε μὴ ἀπ' αἰτίου αὐτὴν ἀποδεικνύναι, δέον ἂν
 εἶ γε ᾤετο καὶ αἰτιόν τι εἶναι αὐτοῦ, τῷ τε τὴν τοῦ αἰεῖ εἶναι διδόντα
 τῷ οὐρανῷ δύναμιν μηκέτι καὶ τὴν τοῦ μὴ εἶναι αὐτῷ δύναμιν (308)
 ὑπολείπειν. Σὺ δὲ δὴ πολλὰ καμών, ἤνυσας μὲν οὐδὲν ἔξω τοῦ καὶ
 συλλαβεῖν τι ἡμῖν, ἐφ' οἷσπερ λέγομεν· ἀρχεῖς δὲ μόνον θαμά, ὡς δὴ
 15 τι κατορθῶν, κενά τε καὶ καταγέλαστα ἀρχήματα, ὅς γε οὐκ αἰσθάνη
 οὐ μόνον οὐ κατορθῶν, ἀλλὰ πρὸς γε ἔτι καὶ τοῖς σαντοῦ βέλεσιν
 ἡττώμενος.

<Chapitre II>

XXIII

Εἰ γὰρ ἀρκεῖ καθάπαξ ἡ πρώτη πάντων αἰτία πρὸς τὸ (309)
 προάγειν πάντα τὰ ὀπωσοῦν αὐτῆς μετέχοντα τῷ ἀπείρου εἶναι
 20 δυνάμεως, τί δεῖ «τοῦ κοινοῦ ὄντος»; Καὶ συνάγειν δὲ ἅπαντα
 πρὸς ἐνότητα ἰκανή ἐστὶν ἢ τῆς πρώτης αἰτίας ὁμοιότης ἐν τοῖς
 πράγμασιν ἰδρυμένη, εἴπερ κατὰ τινα ἀναλογίαν καὶ τάξιν
 προήχθησαν, ἥτις ἐν τῷ πῆ μὲν κοινωνεῖν, πῆ δὲ διαφέρειν αὐτὰ
 ἀλλήλων συνέστηκεν ἐν αὐτοῖς.
 25 Ἄλλ' οὐ καὶ Ἀριστοτέλη τοῦτ' ἔνεστιν εἰπεῖν, ὅς ἐν ἐνὸς αἴτιον (310)
 εἶναι ἀξιοῖ· δι' ὃ δὴ καὶ ταῖς κατ' οὐρανὸν κινήσει πλείοσιν οὔσαις
 ἄλλο ἄλλη κινήσει κινουῦν ἐπίστησιν, ἵνα δὴ μὴ ἐν κινουῦν πλείους γε

totallement incapable de ne pas être. D'autres arguments, nombreux, dont certains que vous avez avancés pour nous réfuter se sont retournés contre vous, montrent clairement que, dans la pensée d'Aristote, Dieu n'est ni démiurge, ni auteur, ni en général cause de l'essence du ciel, et surtout ces deux arguments: d'une part, le fait qu'il rejette la génération pour des êtres éternels, ce que par inintelligence vous avez mal compris, d'autre part, la façon dont il démontre l'éternité du ciel ; ce qu'il fait de deux manières : d'abord en prouvant que celle-ci ne relève pas d'une cause, alors qu'il le faudrait si du moins il pensait que le ciel a une cause, ensuite en ne laissant pas au ciel la capacité de ne pas être puisqu'il lui accorde la capacité d'être toujours. Quoique vous vous soyez bien fatigué, vous n'avez abouti à rien, sinon à apporter une contribution à ce que nous disons ; vous ne faites que vous flatter abondamment de vaines et ridicules vantardises, croyant que vous redressez quelque chose, sans vous rendre compte que non seulement vous ne redressez rien, mais qu'en outre vous êtes abattu par vos propres traits.

<Chapitre II : La doctrine de l'être> (= *De diff.*, pp. 323-324)

Car si la cause première de toutes choses suffit une fois pour toutes à promouvoir tout ce qui y participe de quelque façon, par le fait qu'elle est d'une puissance infinie⁽¹⁵⁵⁾, qu'est-il besoin de «l'être commun»⁽¹⁵⁶⁾ ? Et la ressemblance à la cause première, imprimée dans les choses, suffit à tout conduire à l'unité, à condition toutefois que celles-ci soient promues selon quelque analogie et ordre ; cette ressemblance existe en elles, puisqu'elles ont tantôt des points communs, tantôt des différences les unes par rapport aux autres.

XXI
SCH
49.

Mais il n'est pas possible qu'Aristote dise cela, lui qui pense qu'un seul est cause d'un seul⁽¹⁵⁷⁾ ; c'est en vertu de cet axiome⁽¹⁵⁸⁾ que, pour les mouvements célestes, qui sont nombreux, il prépose à chaque mouvement un moteur différent, pour que ce ne soit pas un seul moteur qui déclenche, immédiatement du moins, plusieurs mouvements. Si donc Aristote aussi formait tous les êtres à partir d'une seule

(155) Cf. ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 10, 267 b 22-23 et *Metaphys.*, Λ, 7, 1073 a 7-8 (δύναμις ἄπειρος).

(156) *De diff.*, p. 324, 21-22.

(157) Sur cet axiome, voir ci-dessus, p. 399, n. 79.

(158) Sur ce terme, voir ci-dessus, p. 391, n. 57.

- εὐθὺς κινήσεις κινή. Εἰ μὲν οὖν ἀφ' ἐνὸς αἰτίου καὶ Ἀριστοτέλης τὰ (311)
 ὄντα ἅπαντα παρήγε, κἄν ἐφ' ἐν αὐτὰ γένος καὶ αὐτὸς ἀνήγεν, ἵνα
 καὶ ἐν ἐνὸς αἰτίου κατὰ τὸ αὐτοῦ ἀξίωμα ἦν· νῦν δὲ διὰ τὸ μὴ ἀφ'
 ἐνὸς αἰτίου τὰ ὄντα παράγειν, ἢ μηδὲ παράγειν ὄλως, εἰκότως καὶ f. 46r
 5 ὥθηται μηδὲν οἱ προσίστασθαι πρὸς γε τὸ μὴ ἐφ' ἐν γένος τὰ ὄντα (312)
 ἀναγαγεῖν. Ἡμεῖς δ' οἷς βεβαιοτάτα ἀφ' ἐνὸς θεοῦ τὰ ὄντα παρήχθαι
 τε καὶ παράγεσθαι δοκεῖ, οὐδ' ἂν δυναίμεθα μὴ οὐ καὶ ἐνὶ αὐτὰ
 κοινῶ περιλαμβάνειν γένει, ἵνα δὴ καὶ ἐν μὲν ἐνὸς αἰτίου ἦ· οὐ
 μέντοι γε καὶ ἀμερὲς ἀμεροῦς, ἀλλὰ ἀμερὲς ἐν, ἐνὸς μὲν μεριστοῦ δέ.
 10 Οὐ γὰρ μεμπτὸν τὸ Ἀριστοτέλους τοῦτο ἀξίωμα, ἦν αὐτῷ καλῶς τις (313)
 καὶ ἐπισταμένως χρῶτο. Ἦν δὲ σὺ φῆς τῆς πρώτης αἰτίας ὁμοιότητα
 ἐν τοῖς οὖσιν ἰδρυμένην ἐς ἐνότητα αὐτὰ συνάγειν, σὺ μὲν ἔοικας οὐκ
 εἰδῶτι ὃ τι λέγεις. Κατὰ τί γὰρ ἂν ἡ τῆς πρώτης αἰτίας αὕτη ὁμοιότης (314)
 ἐν τοῖς οὖσιν ἰδρυμένη εἶη; Ἡμεῖς μέντοι φαμέν ὡς, εἰ μὲν ἄλλως
 15 εὐρημένοις τοῖς οὖσιν ὁ θεὸς ἐπιστὰς καὶ τίνα αὐτοῖς ὁμοιότητα
 ἑαυτοῦ ἐνετίθει, ἴσως ἂν ἄλλη πῆ αὐτοῖς ἐνετίθει τὴν ὁμοιότητα·
 ἐπεὶ δ' αὐτὸς ἐστὶν ὁ τὸ εἶναι αὐτοῖς παρέχων, ἀμήχανον μὴ οὐ πολὺ
 πρότερον αὐτῷ τῷ εἶναι τὴν τε ὁμοιότητα ἑαυτοῦ τοῖς οὖσι καὶ τὴν
 ἐνότητα παρέχειν. Ὁ γὰρ πρῶτον δίδωσι τοῖς οὖσι (δίδωσι δ' οὐδὲν (315)
 20 πρότερον τοῦ εἶναι), τοῦτ' ἂν καὶ ἅμα μὲν ὁμοιον ἑαυτῷ, ἢ ἂν
 ἐνεχώρει, ἅμα δὲ καὶ ἐν διδοῖ. Ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἄλλο
 μὲν εἶναι ἐννοῶν ὅταν τάδε εἶναι λέγη, ἄλλο δ' ὅταν τάδε, ὥσπερ ἐπὶ
 πάντων τῶν ὁμολογουμένως ὁμωνύμων διατιθέμεθα; Οὐκ ἐπὶ
 πάντων τῶν γε ὄντων τὸ αὐτὸ εἶναι ἐννοοῦμεν, ὅταν εἶναι αὐτῶν (316)
 25 ὅτιοῦν λέγωμεν; Ἀλλὰ τὸ Ἀριστοτέλη σφάλλον καὶ τοὺς Ἀριστοτέ-
 λει περὶ τούτου προσέχοντας ἐκεῖνό ἐστι μάλιστα, ὅτι οὐκ ἐνενόησαν
 ὡς ἅπαν γένος λόγῳ μὲν ἐπίσης ὑπὸ τῶν εἰδῶν μετέχεται τῶν f. 46v
 ἑαυτοῦ, τῷ δὲ πράγματι οὐκ ἐπίσης. Τὸ γοῦν ζῶον ὑπὸ τοῦ λογικοῦ (317)

cause, il les rassemblerait aussi en un seul genre, pour que, selon son axiome, un seul soit cause d'un seul ; en réalité, parce qu'il ne formait pas les êtres à partir d'une seule cause, ou ne les formait absolument pas, il a cru, avec vraisemblance, que rien ne le poussait à rassembler les êtres en un seul genre. Quant à nous, à qui il semble solidement établi que les êtres furent formés et continuent de l'être par un seul Dieu, nous ne pourrions pas ne pas les réunir en un seul genre commun, pour qu'un seul soit cause d'un seul ; non pas toutefois qu'un indivisible soit cause d'un indivisible, mais qu'un seul, indivisible, soit cause d'un seul, divisible. Car cet axiome d'Aristote n'est nullement blâmable, à condition de l'utiliser bien et sciemment. Mais quand vous déclarez que la ressemblance à la cause première, imprimée dans les êtres, les conduit à l'unité, vous ne savez manifestement pas ce que vous dites. En vertu de quoi, en effet, cette ressemblance à la cause première serait-elle imprimée dans les êtres ? Nous toutefois, nous disons que, si Dieu présidait à des êtres trouvés divers ⁽¹⁵⁹⁾ et déposait en eux une ressemblance à lui-même, c'est sans doute d'une autre façon qu'il déposerait en eux cette ressemblance ; car étant lui-même celui qui leur procure l'être ⁽¹⁶⁰⁾, il est impossible que ce ne soit pas avant tout par l'être même, qu'il procure aux êtres cette ressemblance à lui-même ainsi que l'unité. Car ce qu'il donne de premier aux êtres (or, il ne donne rien avant l'être), il le donnera semblable à lui autant que possible, et un en même temps. En outre, quel est celui qui conçoit de la diversité — celle que nous admettons à propos de tous les homonymes communément reconnus —, chaque fois qu'il dit de ces êtres-ci ou de ceux-là qu'ils sont ? N'est-ce pas l'identité que nous concevons à propos de tous les êtres, chaque fois que nous disons de l'un quelconque d'entre eux qu'il est ? Mais ce qui trompe Aristote et ceux qui sur ce point s'attachent à lui, c'est surtout le fait qu'ils ne comprirent pas que tout genre est, en parole, participé de façon égale par ses espèces, tandis que, en réalité, il ne l'est pas de façon égale. L'animal par exemple, est, en parole, participé de façon égale par l'animal raisonnable et par l'animal dépourvu de raison, puisqu'il est attribué à tout animal et à chacun d'eux, cependant, en réalité, il ne l'est pas de façon égale ; car l'animal raisonnable est plus

(159) Même expression ci-dessus, p. 410, 11.

(160) Voir ci-dessus, p. 388, 17-18.

- τε καὶ ἀλόγου λόγῳ μὲν ἐπίσης μετέχεται τῷ γε κατὰ παντὸς καὶ ἑκατέρου αὐτοῖν κατηγορεῖσθαι, οὐ μέντοι καὶ τῷ πράγματι ἐπίσης· μᾶλλον γὰρ ζῶον τὸ λογικόν, ἐπεὶ καὶ μᾶλλον ζῶη ἢ γε λογική, ἢ δ' ἄλογος μίμημά τι ζωῆς τῆς λογικῆς. Καὶ ἡ οὐσία δὲ λόγῳ μὲν ἐπίσης (318)
- 5 ὑπὸ τε τῆς ἀθανάτου μετέχεται καὶ τῆς θνητῆς τῷ κατὰ πάσης καὶ ἑκατέρας αὐτοῖν κατηγορεῖσθαι, τῷ γε μὴν πράγματι ἢ ἀθάνατος μᾶλλον οὐσία τῆς θνητῆς· μίμημα γάρ τι ἢ θνητῆ τῆς ἀθανάτου, ἥς καὶ τὴν ἀθανασίαν ταῖς ἀεὶ ἐτέρων διαδοχαῖς μιμεῖται. Ὅλως τε (319)
- 10 ἅπαν γένος ἐς τελεώτερόν τε τι ἀεὶ καὶ ἀτελέστερον εἶδος διαιρούμενον, ἀμήχανον μὴ οὐ καὶ μᾶλλον ὑπὸ τοῦ τελεωτέρου μετέχεσθαι τῷ γε πράγματι, οὐ τῷ λόγῳ, καὶ οὐδὲν κωλύεσθαι ὑπὸ τοῦ τοιούτου μὴ οὐ καὶ ταῦτ' ἑκατέρου τοῦ τελεωτέρου καὶ τοῦ ἀτελεστέρου εἶναι. (320)
- 15 Οὕκουν οὐδ' εἰ ἡ οὐσία τοῦ προσόντος μᾶλλον ὄν, κωλύσει τι τὸ ὄν μὴ οὐ καὶ γένος αὐτοῖν εἶναι ἀμφοῖν. Ἀριστοτέλης οὐκ ἐννοήσας τὸ τοιοῦτο τὸ λόγῳ συμβαῖνον, ᾗθη καὶ τῷ πράγματι συμβαίνειν δεῖν, ἐπ' οὐδενὸς ἂν συμβαῖνον γένους· οὕκουν, ἦν γέ τις καλῶς τὰ ὄντα (321)
- ἐπισκοπῆ. Ἐκεῖνα δ' ἂν ἡμεῖς τοῦ ὄντος ἐν δίκῃ ὑπεξαιροῦμεν καὶ ὁμωνύμως εἶναι ἂν λέγοιμεν τὰς τε στερήσεις καὶ φθοράς καὶ ὄλως τὰ κακά, ὧν γε δὴ οὐδ' ὁ θεὸς αἴτιος· ἅτε γὰρ τοῦ ὄντος τὰ τοιαῦτα
- 20 ὄντα ἀποπτύσεις, οὐδ' ἂν ἐν δίκῃ τοῦ ὄντος τι μετέχοι, εἰ μὴ καθ' ὅσον πού περὶ ὄντα ἅττα καὶ αὐτὰ συμβαίνει. Τοσαῦθ' ἡμεῖς σοι καὶ (322)
- ἐν τῷ παρόντι περὶ τῆς τοῦ ὄντος οὐχ ὁμωνυμίας φαμέν· πρὸς δὲ τὰς f. 47r
- 25 ἄλλας σὰς ἀδολεσχίας ἡμεῖς μὲν τέως φαμέν οὐδέν, ἄλλοις δὲ παρίεμεν ἀπὸ τούτων ὀρμωμένοις κάκεινων σου τῆς ἀσθενείας
- ῥαδίως διαισθάνεσθαι.

<Chapitre III>

- XXIV Πῶς δ' ἂν καὶ μιᾷ καταφάσει δυὸ ἀντιφάσεις ἀντικείμενο, (323)
- ὅπερ ἀνάγκη συμβαίνειν, εἴ γε ταῦτόν εἴη ταῦτα; Εἶτα τίς ἀγνοεῖ ὅτι τὸ μὲν, οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος λευκός, ἀντίκειται τῷ, τίς ἄνθρωπος λευκός, ἀληθεῖ ψεῦδος, τὸ δέ, οὐκ ἔστι λευκός
- 30 ἄνθρωπος, ἅμα ἀληθεύει τῷ, τίς ἐστὶ λευκός ἄνθρωπος; Ἀλη-

animal, puisque la vie raisonnable est plus vie, tandis que la vie dépourvue de raison est une imitation de la vie raisonnable. De même, la substance est, en parole, participée de façon égale par la substance immortelle et par la substance mortelle, puisqu'elle est attribuée à toute substance et à chacune d'elles, mais, en réalité, la substance immortelle est plus substance que la substance mortelle ; car la substance mortelle est une imitation de la substance immortelle, dont elle imite l'immortalité par la succession perpétuelle d'individus différents ⁽¹⁶¹⁾. En général, tout genre se divisant toujours en une espèce plus parfaite et en une moins parfaite, il est impossible qu'il ne soit pas participé davantage par la plus parfaite, en réalité, non en parole, et cela n'empêche nullement que le même genre ne contienne le plus parfait et le moins parfait ⁽¹⁶²⁾. C'est pourquoi si la substance est plus être que ce qui s'y ajoute, rien n'empêchera que l'être ne soit genre des deux. Mais, pour n'avoir pas compris que cela arrivait seulement en parole, Aristote a cru qu'il fallait que la même chose arrivât en réalité, ce qui ne doit arriver pour aucun genre, si du moins on examine bien les êtres. Voici les choses que, à juste titre, nous retirerions de l'être et que nous dirions exister par homonymie : les privations, les destructions et en général les maux, ce dont Dieu n'est pas responsable ; vu que ces choses sont des défaillances d'être, elles ne pourraient à aucun titre participer de l'être, si ce n'est dans la mesure où ces défaillances arrivent à des êtres. Nous vous en avons dit assez pour le moment sur la non-homonymie de l'être ; à vos autres bavardages nous ne répondons plus rien, mais nous laissons à d'autres, qui trouveraient ici un point de départ, le soin de remarquer aisément la faiblesse de vos raisonnements.

<Chapitre III : Logique> (= *De diff.*, pp. 324-326)

Comment deux propositions contradictoires s'opposeraient-elles à une seule affirmative, ce qui arrive nécessairement, si du moins ces deux propositions signifient la même chose ? Ensuite qui ignore que, d'une part, « nul n'est un homme blanc » s'oppose à « quelqu'un est un homme blanc » comme le faux au vrai, que, d'autre part, « il n'est pas un homme blanc » est vrai en même temps que « quelqu'un est un homme blanc » ?

XXIV
SCHOL
73, 2!

(161) Pléthon évoque un thème qui se trouve tant chez PLATON, *Symp.*, 207 d, que chez ARISTOTE, *De gen. et corr.*, II, 10, 336 b 32-34 ; *De an.*, II, 4, 415 b 3-7 ; *De gen. anim.*, II, 1, 731 b 31-35.

(162) Même développement dans *Lois*, pp. 100, 102.

θές γάρ ἐστὶ τὸ τινὰ ἄνθρωπον εἶναι λευκὸν εἰπεῖν, καὶ τὸ ξύλον ἢ ὀπιούν ὡς οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, ἂν τε λευκὸν ἢ ἂν τε μὴ λευκόν.

- Καὶ τίς ἐστὶν ὃς ὡς, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, ἀκούσας περὶ (324)
 5 ξύλου τοῦτο ἢ λίθου οἰήσεται λέγεσθαι, μὴ ξύλου ἢ λίθου εἰρημένου ;
 (Ἐκ γὰρ τῶν λεγομένων αἶ τε καταφάσεις συνίστανται καὶ ἀποφά-
 σεις, καὶ οὐκ ἐκ τῶν οὐ λεγομένων)· εἶθ' ὥσπερ Ἀριστοτέλης τῆ, οὐκ
 ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, ἀποφάσει τὸ ξύλον προστιθεὶς ἀξιοῖ τὸ
 ψευδὲς ἀληθὲς ποιεῖν, οὐκ ἔστι καὶ ἡμῖν τῷ, οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος (325)
 10 λευκός, ἐλέφαντα προσθεῖσι τὸ τέως ψευδὲς ἀληθὲς ποιῆσαι ; Πῶς
 γὰρ οὐκ ἀληθὲς ἔσται ὡς οὐδεὶς ἐστὶν ἐλέφας ἄνθρωπος λευκός
 εἰπεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ τὸ ξύλον φάσκειν μὴ εἶναι ἄνθρωπον λευκόν ;
 Τί γὰρ μᾶλλον τῷ, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, τὸ ξύλον προστιθέναι
 προσήκει ἢ τῷ, οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος λευκός, τὸν ἐλέφαντα ; Ἀλλὰ (326)
 15 τοῦτο Ἀριστοτέλους καὶ καταγέλαστον, τὸ ἐκ τῶν οὐ λεγομένων τὸ
 τῶν ἀποφάσεων ψεῦδος ἢ ἀλήθειαν ἀξιοῦν κρίνεσθαι, καὶ οὐκ ἐκ
 μόνων τῶν λεγομένων. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὡς καὶ σμικρὸν μόριον
 λόγου ἔσθ' ὅτε προστεθὲν ἐς τοῦναντίον τὸν λόγον περιέτρεψεν ; f. 47v
 Ἄλλ' ἦν σὺ «ἐντεριώνην» φῆς Ἀριστοτέλους, αὕτη οὐδὲ φλοιοῦ ἀξία (327)
 20 ἐστί· διὸ δὴ καὶ οὐδὲ λόγον ἡμῖν ἐν τῷ προτέρῳ συγγράμματι
 ἠξιῶται, ἐπεὶ οὐδ' ἅπαντα ὅσα ἔς τε Ἀριστοτέλη καὶ τὰ Ἀριστοτέ-
 λους ἐνῆν εἰπεῖν προὔθεμεθα συνταξάμενοι συγγράψαι, ἵνα σὺ καὶ ἐν
 δίκῃ ἡμῖν μέμφῃ, εἴ τι ἢ ἐτέρων εἰρηκότων ἡμεῖς παρελίπομεν, ἢ
 πρὸς τι τῶν Ἀριστοτέλους οὐκ ἀπηντήκαμεν, ἀλλ' ὅσα μόνον ἡμῖν
 25 ἱκανὰ ἔδοξεν εἶναι πρὸς τὸ δεῖξαι ὡς οὐ σμικρῷ τινι Πλάτωνος ὃ γε
 ἀνὴρ οὗτος ἀπολέλειπται. Ἐπεὶ συχνά γε καὶ ἄλλα τῶν Ἀριστοτέλει (328)
 μοχθηρῶς λεγομένων παρελίπομεν, καὶ αὐτὰ δὲ ἃ ἐξεθέμεθα οὐ διὰ
 πάντων ἐπεξήλθομεν, ὅσων περ καὶ ἐνῆν περὶ αὐτῶν εἰπεῖν, ἀλλὰ

1 τὸ (τινὰ) scripsi sicut Schol. ed. : τὸν MV Malt
 10 προσθήσειν Gass

9 ποιεῖν : εἰπεῖν Gass

Car il est vrai de dire que quelque homme est blanc, comme il est vrai de dire que le bois ou n'importe quoi, qu'il s'agisse d'une chose blanche ou non, n'est pas un homme blanc (¹⁶³).

Et quel est celui qui ayant entendu «il n'est pas un homme blanc», pensera que ceci est dit du bois ou d'une pierre, alors qu'on n'a parlé ni de bois ni de pierre ? (car les propositions affirmatives et les négatives se constituent à partir de ce qui est dit, et non à partir de ce qui ne l'est pas) ; ensuite, de la même manière qu'Aristote pense, en ajoutant «le bois» (¹⁶⁴) à la proposition négative «il n'est pas un homme blanc» rendre vrai le faux, ne nous est-il pas permis à nous aussi, en ajoutant «éléphant» à «nul n'est un homme blanc», de rendre vrai ce qui jusqu'ici était faux ? Comment ne sera-t-il pas vrai de dire que nul éléphant n'est un homme blanc comme il est vrai d'affirmer que le bois n'est pas un homme blanc ? Car en quoi convient-il davantage d'ajouter «le bois» à «il n'est pas un homme blanc» que «l'éléphant» à «nul n'est homme blanc ? Mais il est ridicule de la part d'Aristote de prétendre que l'on peut discerner la fausseté ou la vérité des propositions négatives à partir de ce qui n'est pas dit et non uniquement à partir de ce qui est dit. Qui ne sait, en effet, qu'une partie, même petite, ajoutée à un raisonnement le retourne parfois en son contraire ? Ce que vous dites être le «suc» (¹⁶⁵) d'Aristote n'est même pas digne d'en être l'écorce ; c'est pourquoi nous n'avons pas estimé devoir en faire mention dans notre ouvrage précédent car, lorsque nous avons entrepris d'écrire, nous nous sommes fixé de dire non pas tout ce qu'il était possible de dire sur Aristote et ses théories, afin d'éviter vos reproches justifiés au cas où, soit nous aurions négligé quelque chose dont d'autres auraient parlé, soit nous n'aurions pas affronté quelqu'une des théories d'Aristote ; notre objectif était de dire seulement ce qui nous semblait suffire à montrer que cet homme est de loin inférieur (¹⁶⁶) à Platon. Car nous avons négligé nombre d'autres théories dont Aristote a mal parlé, et celles que nous avons exposées, nous ne les avons pas parcourues à travers tout ce qu'il était possible d'en dire, mais tenant notre promesse (elle consistait à «rendre les démonstrations non pas longues et chicanières, mais aussi brèves que possible» (¹⁶⁷)), nous avons privilégié seulement celles qu'il

(163) Scholarios se fonde sans doute sur ARISTOTE, *De interpr.*, 7, 17 b 5 et s.

(164) *Ibid.*, 12, 21 b 4-5.

(165) SCHOLARIOS, 74, 31.

(166) *De diff.*, p. 321, 20 et p. 330, 5-6.

(167) *Ibid.*, p. 321, 21-22 ; voir encore p. 330, 3-5, et préface, p. 356, n. 7.

σώζοντες τὴν ὑπόσχεσιν (ἦν δὲ «μὴ μακρὰς μὴδ' ἐριστικὰς ποιήσε-
 σθαι τὰς ἀποδείξεις, ἀλλ' ὡς οἶόν τε διὰ βραχυτάτων») αὐτοῖς μόνοις (329)
 ἠγαπήσαμεν τοῖς καιριωτάτοις τῶν ἐλέγχων. Οὐ γὰρ οὐδὲ πάνυ
 5 σπουδάσαμεν ἐκεῖνα συνεγράφη, ἀλλὰ νοσήσαμεν ἐν Φλωρεντία, ὡς
 καὶ αὐτὸς οἶσθα, καὶ ἔκ τε τῆς οἰκίας ἐν ἧ ἔσκηνοῦμεν, συχῶν
 ἡμερῶν οὐ προϊοῦσι καὶ κατὰ τὸ εἶκος ἀλύουσι· ἅμα μὲν καὶ ἡμᾶς
 αὐτοὺς ἐς τὴν ἀλύην παραμυθούμενοι, ἅμα δὲ τι καὶ τοῖς Πλάτωνι
 προσκειμένοις «χαριζομένοις» συνεγράφη. Ἐν βραχυτάτοις οὖν (330)
 ἐκεῖνά τε συνεγράφη καὶ τάδε πρὸς μακρὰ τὰ σὰ ταῦτα ἀντιτίθεται,
 10 ἅτε οὐ κατὰ σὲ καὶ ἡμῖν ἐμείν εὐχερέσιν οὔσιν, ἀλλ' ὅσον ἀκριβοῦν
 μόνον ἱκανοῖς. Ἐς τοσοῦτον μὲν οὖν ἡμῖν πρὸς γε τὰς σὰς ἐς τὴν
 ἡμετέραν βραχυλογία μέρη εἰρήσθω. Σοὶ δὲ δὴ τί κάκεινο (331)
 δύναται, τὸ εἶ γε ταῦτόν εἴη τό, οὐ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, τῷ, οὐδεὶς
 ἐστὶν ἄνθρωπος λευκός, δύο ἀποφάσεις μᾶ καταφάσει ἀντικείμε- f. 48r
 15 σθαι; Πῶς γὰρ εἰ ταῦτόν δύο, καὶ οὐχὶ μᾶλλον διὰ τοῦτο καὶ μία ἢ
 ἀπόφασις; Ἄρ' οὐ καὶ τοῦτό σοι ἐς τὸν ἔμετον ἄξιον λογίσασθαι;
 Ἄλλὰ περὶ μὲν τῶνδε ἡμῖν μὲν οὐ σχολὴ ἀπασῶν σου τῶν ἀμαρτιῶν (332)
 ἐπιλαμβάνεσθαι· ἐπὶ δὲ τὰ περὶ ψυχῆς σοι ἐκεῖνα ἀνοήτως λεγόμενα
 ἴτεον.

<Chapitre IV>

§1.

XXV 20 Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν πρότερον ὑφ' ἐστῶτά που τὸν νοῦν (105)
 ἄλλοθι καὶ ἦκοντα καθ' ἑαυτόν, εἶτα ἐνοῦσθαι τῷδε τῷ σώματι,
 μηδαμῶς εἶναι γνῶμην Ἀριστοτέλους, ὃς ἐντελέχειάν τε τοῦ

1-2 ποιήσασθαι Benakis 2 μόνοις om. Gass 3 ἠπαντήσαμεν Gass
 καιριωτάτοις Gass 7 δέ τι: δὲ Benakis 14 καταφάσει: ἀντιφάσει Gass

était le plus opportun de réfuter. Cet ouvrage ⁽¹⁶⁸⁾, en effet, ne fut pas écrit avec grand soin, il le fut pendant une maladie, à Florence, comme vous le savez vous-même, tandis que pendant de nombreux jours nous ne sommes pas sorti de la maison où nous séjournions et que naturellement nous étions anxieux ; c'est à la fois pour calmer cette anxiété ⁽¹⁶⁹⁾ et pour «être agréable» ⁽¹⁷⁰⁾ aux disciples de Platon qu'il fut écrit. C'est donc très brièvement que cet ouvrage-là fut écrit et celui-ci s'oppose à vos longueurs, car nous ne sommes pas, comme vous, porté à vomir n'importe quoi ⁽¹⁷¹⁾, nous sommes seulement capable d'être exact. En voilà assez sur vos reproches ⁽¹⁷²⁾ concernant notre brièveté. Pour vous, comment cela est-il possible que deux propositions négatives puissent s'opposer à une seule affirmative, si du moins «il n'est pas un homme blanc» signifie la même chose que «nul n'est un homme blanc» ? Car si les deux propositions signifient la même chose, comment, de ce fait, n'y aurait-il pas plutôt qu'une seule négative ? Raisonner ainsi serait-ce aussi, selon vous, de nature à provoquer le haut le cœur ? Mais sur ces questions nous n'avons pas le loisir de relever toutes vos erreurs ; c'est à ce que vous avez dit sottement de l'âme qu'il nous faut aller.

<Chapitre IV : De l'âme>

<§1. Sa nature> (= De diff., pp. 326-327)

À mon avis, que l'intellect ait eu ailleurs une existence antérieure et que, venant de lui-même, il s'unisse ensuite à notre corps, ce n'est nullement une opinion d'Aristote ⁽¹⁷³⁾, lui qui considère l'âme ration- XXV
SCHC
78, 3

(168) Le De diff.

(169) Selon P. CHANTRAINE (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 66), le verbe *άλύω* «peut se dire d'un homme qui est hors de lui parce que plongé dans le désespoir, la mélancolie, etc., sans que cela implique de l'agitation». Les dérivations nominales *άλύκη* = *άλυσμός* (angoisse), dont il faut sans doute rapprocher *άλύη*, non signalé par ce dictionnaire, appartiendraient au vocabulaire médical.

(170) Voir ci-dessus, p. 370, 25.

(171) Nous trouvons ce complément lors de l'emploi ultérieur de ce verbe réaliste par Pléthon. Voir ci-dessous, p. 500, 17.

(172) Nouvelle allusion à ce reproche, ci-dessous, p. 464, 22-24. Voir SCHOLARIOS, 94, 20 et 26-27 ; 98, 26.

(173) L'opinion d'Aristote quant à la préexistence de l'intellect est, en fait, traitée ci-après, p. 440, 25 et s.

ἀνθρωπίνου σώματος τὴν λογικὴν ψυχὴν εἶναι τίθεται καὶ ἐκ τῆς οὐσίας ταύτης τὸν νοῦν εἶναι προδήλως φησί· τὴν δὲ ἐντελέχειαν χρόνῳ ὑστέραν τῆς δυνάμεως εἶναι πανταχοῦ διορίζεται.

- 5 *Περὶ μὲν οὖ τοῦδε πρότερον ἡμεῖς Ἀριστοτέλει ἐμμενόμεθα, ἅτε (106)*
σοῦ οὐ συνιέντος καθ' ὃ τι Ἀριστοτέλει ἐν ἐκείνῳ ἡμεῖς μεμφόμεθα,
οὐδὲ πολλῶν δεῖ πρὸς γε σὲ λόγων, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον εἰπεῖν καθ'
ὃ τι τε μεμφόμεθα καὶ ὡς ἐν δίκῃ μεμφόμεθα. Μεμφόμεθα γὰρ (107)
Ἀριστοτέλει «πάντα νοῦν τῇ οὐσίᾳ ἐνέργειαν» φαιμένῳ «εἶναι» καὶ οὐ
10 *προσθέντι τὸν θεῖον ἢ ἔξω δὴ τοῦ ἀνθρωπίνου, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸν*
ἀνθρώπινον ἐξ ἀνάγκης συμπεριλαμβάνοντι τῷ λόγῳ, οὐχ ὡς καὶ
οὕτω νομίζοντι (λίαν γὰρ ἂν μωρὸν Ἀριστοτέλη ὠόμεθα, εἰ οὕτω καὶ
νομίζειν ἡμῖν ἐδόκει), ἀλλ' ὡς κακῶς καὶ ἀπερισκέπτως εἰρηκότι.
Πλάτων μὲν γὰρ ψυχὴν τὴν λογικὴν νοῦν μὲν οὐ πάνυ τοι ἀξιοῖ (108)
15 *καλεῖν, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο ψυχὴν, νοῦς δὲ τὰ εἶδη· τὴν δ' ἄλογον*
εἶδωλον ψυχῆς οἱ περὶ Πλάτωνα· ὁ δὲ μάλιστα νοῦν ψυχῆς ἀνθρω-
πίνης τὸ λογικὸν ἀπανταχοῦ καλῶν, αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐστί· καὶ
διὰ τοῦτο οὐδ' ἔχρην, φαιμεν, αὐτὸν οὕτω ἀδιακρίτως «πάντα νοῦν τῇ f. 48v
οὐσία ἐνέργειαν εἶναι» φάσαι. Ὡς δὲ καὶ ἐν δίκῃ αὐτῷ μεμφόμεθα,
20 *πῶς οὐ δῆλον; Ὁ γὰρ οὕτω ἀλαζονευόμενος ὥστε καὶ ἑαυτοῦ τὴν (109)*
τῶν λόγων μέθοδον εὖρημα ποιεῖσθαι, εἴ τι παρὰ ταύτην, ἣν αὐτοῦ
φησι, μέθοδον ἐξήνεγκε, κατὰ παντός εἰπὼν τὸ μὴ κατὰ παντός, πῶς
οὐ μεμπτέος; Ἀλλὰ τοῦτο μὲν παραλείποντι, τὰς πολλὰς καὶ ἐν (110)
ταύτῃ τῇ ὑποθέσει σὰς ἀμαθίας ἐς τοσοῦτον.

§2.

- 25 *Περὶ δὲ τοῦ τούτῳ ἐξῆς τοῦδε σὲ μάλιστα ἐπ' ἀνοίᾳ καὶ μάλ' ἐν*
δίκῃ εὐθυνοῦμεν, δόξας Ἀριστοτέλει προσποιούντα ἥκιστα Ἀριστο-

nelle comme entéléchie du corps humain ⁽¹⁷⁴⁾ *et dit clairement que l'intellect est issu de cette substance ; or, il définit partout* ⁽¹⁷⁵⁾ *l'entéléchie comme chronologiquement postérieure à la puissance.*

Comme à ce propos nous avons précédemment blâmé Aristote, et puisque vous ne comprenez pas en quoi nous le blâmons à ce sujet, point n'est besoin, à votre égard du moins, de multiplier les discours, il suffit de dire seulement en quoi nous le blâmons et que nous le blâmons à juste titre. Nous reprochons à Aristote de dire «tout intellect est acte par essence» ⁽¹⁷⁶⁾ sans ajouter «intellect divin» ou «excepté l'intellect humain», et d'englober nécessairement ainsi dans la notion l'intellect humain ; nous ne lui reprochons pas d'avoir cette opinion (car ce serait le considérer comme fou à l'excès que de lui imputer cette opinion), mais nous lui reprochons de s'être mal exprimé et de façon irréfléchie. Platon, en effet, n'estime pas du tout devoir appeler intellect l'âme rationnelle, mais il l'appelle de ce nom même d'âme, et par intellect il désigne les Idées ; quant à l'âme irrationnelle, les Platoniciens l'appellent simulacre d'âme ; en revanche, celui qui partout appelle éminemment intellect ⁽¹⁷⁷⁾ la partie rationnelle de l'âme humaine, c'est Aristote lui-même ; c'est pourquoi il ne devrait pas, disons-nous, affirmer ainsi sans distinction «tout intellect est acte par essence». Que nous le blâmions à juste titre, comment n'est-ce pas évident ? Si cet homme, en effet, qui se vante ⁽¹⁷⁸⁾ au point de considérer comme une découverte personnelle la méthode des raisonnements, a commis un écart par rapport à cette méthode, qu'il dit sienne, en affirmant *de tout* ce qui n'est pas *de tout*, comment n'est-il pas à blâmer ? Mais que cela suffise à qui néglige vos nombreuses ignorances à ce sujet.

<§2. *Sa préexistence*> (= *De diff.*, p. 327)

Quant au point qui suit celui-ci, nous vous corrigeons, et bien à juste titre, surtout pour déraison, puisque vous forgez pour Aristote des

(174) *Contra* ARISTOTE, *De an.*, II, 1, 413 a 6-7, où sont évoquées «certaines» (*ἐνια*) parties de l'âme qui ne sont pas l'entéléchie d'un organe corporel.

(175) Sauf, semble-t-il, *ibid.*, III, 5, 430 a 20-21.

(176) *Ibid.*, III, 5, 430 a 17-18 : le texte d'Aristote porte *οὔτως ὁ νοῦς* et non pas *πᾶς νοῦς*. Même généralisation à propos du mouvement, ci-dessous, p. 476, 12.

(177) *Ibid.*, notamment III, 4, 429 a 22-23.

(178) ARISTOTE, *Soph. El.*, 34, 183 b 34-36 et 184 b 1-8 (déjà évoqué dans le *De diff.*, p. 343, 1-2).

- τέλει προσηκούσας· ἢ οὐ μέμνησαι ὡς Ἀριστοτέλης ἅπαν μὲν τὸ
γενητὸν καὶ φθαρτὸν ἀξιοῖ εἶναι, τὸ δ' ἄφθαρτον ἅπαν καὶ ἀγένη-
τον ; Καὶ μὴν καὶ ἐν τῇδέ σου τῇ συγγραφῇ σὺ ἤδη τούτου ἐν τοῖς
ἀνωτέρω που λόγοις ἐπεμνήσθης. Ὁμολογεῖς δὲ δὴ καὶ αὐτὸς (111)
- 5 ἀθάνατον Ἀριστοτέλη τὸν νοῦν τὸν γε ἀνθρώπινον νομίζειν· πῶς οὖν
οὐκ ἐνενόησας τὸ συμβαῖνον, ὡς εἰ ἀθάνατος ὁ γε ἀνθρώπινος νοῦς,
ἀνάγκη καὶ ἀγένητον κατὰ γε Ἀριστοτέλη αὐτὸν εἶναι καὶ οὐ τῷ (112)
σώματι τῷδε συναρχόμενον ; Σὺ δὲ δοκεῖν σοι φῆς μὴ εἶναι δόξαν
Ἀριστοτέλους, πρότερον εἶναι τοῦδε τοῦ σώματος τὸν νοῦν, καίπερ
- 10 περιφανῶς πρότερον ἐκείνου φάσκοντος, ἀλλὰ τῷδε τῷ σώματι
συνάρχεσθαι, εἴτε τηνικαῦτα τοῦ θεοῦ, ἢνίκ' ἂν τινες ἀφροδισιάσωσι,
καὶ αὐτοῦ δημιουργοῦντος, εἴτε καὶ ὕστερον τῶν τι ἐκ τοῦ σπέρμα-
τος τοῦ ἀνθρωπείου ἄλλως γιγνομένων αὐτοῦ τελειοῦντος ἐς νοῦν. (113)
- Καὶ εἰ μὲν οὐδαμοῦ ἐκείνου τοῦ Ἀριστοτέλους ἀξιώματος ἐμέμνησο,
15 οὐ πάνυ ἂν σέ τις ὤηθη ἐν τῷ τοιούτῳ ἴσως πλημμελεῖν, ὡς οὐδ' ἂν
καὶ τῷ ἀξιώματι ἴσως τούτῳ ἐντετυχηκότα· νῦν δ' ὅτε καὶ ἐν τῇδε f. 49r
σου τῇ συγγραφῇ μέμνησαι αὐτοῦ, τί λείπεται ἄλλο, πλὴν ὑπ' ἀνοίας
τοιαύτας σε Ἀριστοτέλει προσποιεῖν δόξας, οὐ ταῖς ἄλλαις τῶν γε (114)
ἐκείνου συμβαινουσας ; Ἄρ' οὐκ ἐν δίκη σε ἡμεῖς ἀμβλύν φαμεν
- 20 εἶναι τὴν διάνοιαν ; Ἐκεῖνο μέντοι περὶ γε σοῦ οὐκ ἂν θαυμάσαιμι,
εἰ μὴ ὑπὸ διανοίας ἀργίας οὐδέπω ἐνενοήσας ὡς παντὶ τῷ τὸν μὲν

opinions qui ne lui conviennent pas du tout ; ou serait-ce que vous ne vous soyez pas souvenu que, comme le prétend Aristote (179), tout ce qui est générateur, est aussi corruptible et tout ce qui est incorruptible, aussi ingénérateur ? En tout cas, quelque part plus haut dans les raisonnements de votre présent ouvrage (180), vous avez mentionné (181) cet axiome (182). Vous reconnaissez vous-même (183) qu'Aristote pense que l'intellect humain est immortel ; comment donc n'avez-vous pas compris ce qui en découle, à savoir que, si l'intellect humain est immortel, il est aussi, selon Aristote lui-même, nécessairement ingénérateur et ne commence donc pas avec le corps ? Mais, vous dites que, selon vous (184), Aristote aurait eu pour opinion, non pas que l'intellect est antérieur à ce corps, bien que manifestement il le déclare antérieur (185), mais que l'intellect commence avec ce corps, soit que, au moment de la conception, Dieu lui-même le façonne, soit que postérieurement Dieu encore achève en intellect quelque élément parmi ceux qui se développent autrement à partir de la semence humaine. Si vous n'aviez nulle part mentionné cet axiome d'Aristote, personne n'aurait cru que sur ce point vous pouviez faire une fausse note, étant donné que vous n'aviez peut-être jamais rencontré cet axiome ; en réalité, comme vous l'avez mentionné même dans votre présent ouvrage, quelle autre explication reste-t-il, si ce n'est que, par déraison, vous forgez pour Aristote des opinions qui ne s'accordent pas avec les autres doctrines de cet homme ? N'est-ce pas à juste titre que nous déclarons que vous avez l'intelligence émoussée (186) ? Toutefois je ne serais pas étonné de votre part si, par paresse intellectuelle, vous n'aviez pas encore compris que quiconque pose l'éternité du monde et à la fois l'immortalité de l'âme humaine, doit nécessairement non seulement concéder que celle-ci est aussi ingénérateur dans le temps, mais encore admettre d'elle de nombreuses

(179) Voir ci-dessus, p. 389, n. 49.

(180) SCHOLARIOS, 18, 27-29.

(181) Sur les sens de *μυνήσκειν*, voir ci-dessus, p. 387, n. 48.

(182) Traduction en liaison avec l'emploi du terme *ἀξίωμα*, ci-après p. 442, 14 et 16. Sur le sens de ce mot, voir ci-dessus, p. 391, n. 57.

(183) SCHOLARIOS, 83, 31-33.

(184) *Ibid.*, 78, 33-38 (cité ci-dessus, p. 438, 20-440, 4) ; voir aussi p. 80, 29-30.

(185) Selon *De diff.* (p. 327, 20-22), Pléthon s'appuie sur ARISTOTE, *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 27-28.

(186) Même invective ci-dessus, pp. 372, 6-7 ; 416, 21 ; 442, 19-20.

- κόσμον αἰδίων εἶναι τιθεμένω, ἅμα δὲ δὴ καὶ ψυχὴν ἀθάνατον τὴν γε ἀνθρωπίνην, ἀνάγκη οὐ μόνον καὶ χρόνω ἀγένητον αὐτὴν εἶναι συγχωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐς τὰδε τὰ θνητὰ σώματα αὐτῆς πολλάκις καθόδους, εἴτε εὐλόγους γε οὐσας εἴτε δὴ καὶ μὴ, προσέειπαι. Εἰ δὲ (115)
- 5 μὴ, συμβήσεται ἐν αἰδίω τῷ κόσμῳ ἀπειρῶν τῶν τῆδε ἀνθρωπίνων γενέσεων γιγνομένων, εἰ καθ' ἑκάστην αὐτῶν καὶ ἰδίαν τις ἀποδιδοῖ ψυχὴν, ἄπειρόν τι πλῆθος συνίστασθαι ψυχῶν· ἄπειρον δ' εἶναι οὐ δυνάμει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ὅτι οὐκ πλῆθος, οὐθ' ἡ φύσις ἀνέχεται καὶ Ἀριστοτέλης αὐτὸς ἀδύνατον ὄν ἐν τῇ Φυσικῇ αὐτοῦ ἀκροάσει (116)
- 10 ἀποδείκνυσι. Καὶ καλῶς γε ἀποδείκνυσι, πλὴν παρ' ὅσον διὰ βραχυλογίαν οὐ πάνυ τοι σαφῶς· ἄ γε οἶμαι καὶ Ἀριστοτέλη αὐτὸν συναισθανόμενον, ἀπορεῖν τε καὶ οὐκ ἔχειν ὅ τι χρῆσαιτο τῷ περὶ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἀθανασίας τοῦτω λόγῳ· ἐνδοιαστῶς γοῦν ἀπανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ βεβαίως οὐδ' ἰσχυριζόμενος ἄπτεται αὐτοῦ.
- 15 Πλάτων δὲ κατὰ τοῦτο Ἀριστοτέλους πολὺ ἀμείνων, οὐ μόνον (117) ὅτι βεβαίως αὐτὸς τῷ τοιοῦτῳ φαίνεται τιθέμενος λόγῳ, ἐκείνου ἀπανταχοῦ ἐνδοιαστῶς, ἀλλ' ὅτι καὶ διὰ πάντων συμφώνως αὐτὸς αὐτῷ τῷ λόγῳ ἐπεξέρχεται, σοφῶ πρόπον τὸ τοιοῦτο πολὺ μᾶλλον ἢ, ἣν σὺ φῆς, λέξεως ἀσάφειαν, οὐχ ὥσπερ Ἀριστοτέλης ἄλλοθί τε f. 49v
- 20 πολλαχοῦ καὶ δὴ καὶ ἐνταῦθα αὐτὸς τοῖς αὐτοῦ ἀλίσκεται δόγμασιν (118) ἀσύμφωνος. Πλάτωνα δὲ ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἐλέγχειν, εἰ μὴ εὐλόγους τὰς ἐς τὰδε τὰ σώματα τῆς ψυχῆς τίθεται καθόδους, οὐ σὸν ἔργον, ὅς γε ὅπη μὲν ἐκεῖνος τὰ τοιαῦτα καὶ ὅπως τίθεται οὐκ εἰδώς, ἀλλοτρίους δ' αὐτῷ ἀνατιθεῖς λόγους, ὥσπερ ἄρα κἀν τῶν ἄλλων σου
- 25 τοῖς πολλοῖς, οὕτω δὴ καὶ ἔτι πολὺ μᾶλλον τοῖς ἐλέγχουσιν ἐκείνου ἐνασχημονεῖς, Πλάτωνα μὲν οἰόμενος ἐλέγχειν, ἥκιστα δὲ δὴ ἐλέγχων Πλάτωνα.

§3.

XXVI

Ἐγὼ δὲ τοῦ μὲν προτέρου χάριν φημι ὡς οὐ πάντα μινύναι (119)
ὁ Φιλόσοφος οἶδεν, ὥσπερ Πλάτων φυσικὴν καὶ μαθηματικὴν

descentes dans nos corps mortels, qu'elles soient conformes ou non à la raison. Sinon, voici ce qui se produira : le monde étant éternel, les générations humaines en deviennent infinies et, si à chacune d'elles on attribue une âme propre, c'est une quantité infinie d'âmes qui s'y trouve rassemblée ; or, que puisse être infinie, non seulement en puissance mais encore en réalité, une quantité quelle qu'elle soit, la nature ne le souffre pas et Aristote lui-même en démontre l'impossibilité dans sa *Physique* ⁽¹⁸⁷⁾. Sa démonstration est bonne, sauf que, dans la mesure où elle est brève, elle n'est pas très claire ; je crois qu'Aristote lui-même en avait conscience et qu'il était dans l'embarras, ne sachant que faire de cette doctrine relative à l'immortalité de l'âme humaine ; en tout cas, c'est partout avec hésitation et nulle part avec fermeté ni vigueur qu'il y touche. Platon est, à ce point de vue aussi, bien meilleur qu'Aristote, non seulement parce que c'est avec fermeté qu'il se prononce pour une telle doctrine — alors qu'Aristote, c'est partout avec hésitation — mais encore parce qu'il la parcourt de part en part en accord avec lui-même quant à l'expression qu'il emploie, ce qui convient bien mieux à un sage que l'obscurité de style, dont vous parlez ⁽¹⁸⁸⁾ ; il n'est pas comme Aristote qui, partout ailleurs et ici en particulier, est convaincu de désaccord avec ses propres doctrines. Quant à réfuter ⁽¹⁸⁹⁾ Platon sur ces questions, au cas où il professerait des descentes, non conformes à la raison, de l'âme dans nos corps, ce n'est pas votre affaire ⁽¹⁹⁰⁾, vous qui ne savez ni de quelle façon ni comment il professe de telles choses, et qui lui attribuez des arguments qui lui sont étrangers ; de même que la plupart de vos raisonnements montrent donc que vous faites triste figure, de même en est-il, et bien plus encore, de vos réfutations de Platon, que vous croyez réfuter, alors que vous ne le réfutez pas du tout.

< §3. *Sa survivance* > (= *De diff.*, pp. 327-328)

Quant à moi, à cause de ce qui précède ⁽¹⁹¹⁾, je dis que le Philosophe a su ne pas tout mélanger, à la différence de Platon qui ne distinguait

XV
SC
83

(187) ARISTOTE, *Phys.*, III, 5, 204 a 20-21.

(188) SCHOLARIOS, 8, 27-29 (cité ci-dessus, p. 382, 14-16).

(189) *Ibid.*, 80, 17-21.

(190) SCHOLARIOS (82, 35-83, 3) est bien d'accord là-dessus, son but n'étant pas de réfuter les théories des platoniciens — réminiscence, métempsycose, préexistence de l'âme — mais de défendre Aristote contre les « calomnies » de Pléthon.

(191) SCHOLARIOS (83, 6-8) vient de rappeler le reproche que Pléthon fait au

καὶ θεολογίαν οὐδὲν διέκρινεν, ὁμοῦ δὲ πάντα ἐποίει χρήματα ὡσπερ τις ἐνθουσιῶν· ἀλλ' ἐκάστῳ γένει τοὺς ἰδίους ἀποδιδόναι λόγους προθέμενος, ἐπειδὴν αἴσθηται καὶ πρὸς τινα ἄλλην ἐπιστήμην ὑποφερομένους αὐτούς, ὅπερ ἐπὶ πολλῶν ὑλῶν 5 ἐγχωρεῖ γίνεσθαι, εὐθύς ἀποπηδᾷ μὴ καὶ λάθη πρὸς τινα ἑτέραν παρασυρεῖς θεωρίαν καὶ τοῦ σκοποῦ διαμαρτῶν, ὃν μάλα καλῶς ἑαυτῷ προὔθετο· ταύτην δὲ κἀν τοῖς Ἡθικοῖς διαφυλάττει τὴν γνῶμην.

- Καὶ τοῦτό σου ἀμαθές, τὸ Πλάτωνος μὲν τὸ τῶν λόγων ἐντελές (120)
 10 διασύρειν, ἐπαινεῖν δ' Ἀριστοτέλους τὸ ἐνδεές τε καὶ ἀτελές. Οὐ γὰρ οἶσθα σύ, ὡς ἔοικας, τῶν ἐπιστημῶν τάς γε ἀτελεστέρας ἑτέρων τελεωτέρων ἑαυτῶν δεομένης πρὸς τελείωσιν. Ὡσπερ ἄρα καὶ (121)
 γεωμετρία ἀριθμητικῆς δεῖται, ἥσπερ ἄνευ οὐποτ' ἂν τελέα γένοιτο γεωμετρία (οὐ γὰρ ἂν περὶ συμμετρῶν τε καὶ ἀσυμμέτρων τι εἰδοίη f. 50r
 15 μεγεθῶν ὁ ἀριθμητικῆ ἐν γεωμετρίᾳ μὴ προσχρησάμενος), οὕτως οὐδ' ἂν φυσικῆ ἢ ἠθικῆ ἄνευ θεολογίας ἐντελής ποτε γένοιτο. Καὶ εἰκότως. Εἰ γὰρ οὐκ ἄνευ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτίας τὰ φυσικά, ἀλλὰ (122)
 καὶ κυριωτάτη αὐτῶν αὕτη ἡ αἰτία, πῶς οἶόν τε τὸν μὴ ἐκ τῆς κυριωτάτης αἰτίας τὴν περὶ αὐτῶν μετιόντα γνῶσιν, ἰκανὴν τινα
 20 αὐτῶν ἐπιστήμην σχεῖν; Ἡ γὰρ κυριωτάτη ἐπιστήμη, ὣν ἐστὶν αἴτια, (123)
 ἢ ἀπὸ τῶν αἰτίων. Σὺ δ' ἡμᾶς παντάπασιν ἀμοιρεῖν φάσκων μεθόδου λογικῆς, αὐτὸς ἔοικας τοῖς κυριωτάτοις ταύτης τῆς μεθόδου οὐ προσεσηκέναι· ὑπὸ γὰρ φαυλότητος διανοίας οὐχ οἶός τ' εἶ
 25 διαγνῶναι ὃ τι τε κυριώτατον ἐν ἐκάστη ἐπιστήμῃ καὶ ὃ τι οὐ
 τοιοῦτον· ἀλλὰ τοῖς φαυλοτάτοις τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς προσεσηκῶς καὶ ὅσα ἴσως πρὸς ἀπάτην καὶ πανουργίαν τινα φέρει, οἷει δεῖν, ὡς δὴ τελέαν αὐτὸς τῶν λογικῶν ἐπιστήμην ἐσχηκῶς, τῶν τῶν

nullement physique, mathématique, théologie et qui faisait tout à la fois comme quelqu'un d'inspiré ; mais s'étant fixé d'attribuer à chaque genre des raisonnements propres, chaque fois qu'il remarque que ceux-ci sont transférés dans une autre science — ce qui, il le concède, arrive en de nombreuses matières —, aussitôt il s'en détourne de crainte d'être emporté à son insu vers une autre étude et de manquer le but qu'il s'était fort bien fixé à lui-même ; cette résolution, il la garde aussi dans son Éthique ⁽¹⁹²⁾.

C'est encore une ignorance de votre part que de mettre en pièces ⁽¹⁹³⁾ la perfection des raisonnements de Platon et de louer l'insuffisance de l'imperfection d'Aristote. Car vous ne savez pas, semble-t-il, que, parmi les sciences, les moins parfaites ont besoin d'autres, plus parfaites qu'elles mêmes, pour leur achèvement. De même que la géométrie a besoin de l'arithmétique sans laquelle elle ne pourrait jamais être parfaite (il ne saurait rien, en effet, des grandeurs mesurables et non mesurables celui qui, en géométrie, n'aurait pas recours en outre à l'arithmétique), de même la physique ou l'éthique ne pourraient jamais être parfaites sans la théologie. Et c'est avec raison. Si, en effet, les êtres naturels n'existent pas sans la cause issue du divin, mais que celle-ci est leur cause principale, comment serait-il capable d'avoir de ces êtres une science suffisante celui qui n'en rechercherait pas la connaissance à partir de la cause principale ? Car la science principale des êtres, dont existent des causes, est celle qui part de leurs causes. Alors que vous nous dites ⁽¹⁹⁴⁾ complètement dépourvu de méthode logique, vous ne semblez pas vous-même vous être attaché aux éléments principaux de cette méthode ; par médiocrité intellectuelle, vous êtes, en effet, incapable de distinguer dans chaque science ce qui est principal et ce qui n'est pas tel ; mais alors que vous vous êtes attaché aux éléments les plus médiocres de la logique d'Aristote, ceux-là qui peuvent charrier tromperie et méchanceté, vous croyez, dans la pensée que vous possédez parfaitement cette science logique,

Stagirite de n'avoir pas utilisé la doctrine de l'immortalité de l'âme pour fonder la morale.

(192) SCHOLARIOS (83, 23-28) allègue aussitôt ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 a 22-23.

(193) *Διασύρειν* verbe assez rare dont nous avons de préférence retenu le sens littéral (cf. LIDDELL-SCOTT, p. 413). Pour la notion plus abstraite de «dénigrement», Pléthon utilise d'autres verbes, notamment *βλασφημέω*, *διαβάλλω* et *συκοφαντέω*.

(194) SCHOLARIOS, 74, 30-31.

- μὲν τοιοῦτων ὑπερορώντων, τοῖς δὲ κυριωτάτοις αὐτῆς προσεσχη- (124)
 κότων καταφρονεῖν. Ἄλλὰ φυσική τε οὐκ ἄνευ θεολογίας τελέα, καὶ
 διὰ ταῦτα Πλάτων, ἐφ' ὅσον περ ἄπτεται αὐτῆς, οὐκ ἄνευ θεολογίας
 ἄπτεται· καὶ ἠθικὴ μὴ θεολογία προσκεχημένη, τῇ τε ἄλλῃ καὶ
 5 ὅσον αὐτῆς περὶ ἀθανασίαν ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης, νεκρά τις ἂν εἴη.
 Οἷα δὴ καὶ ἡ Ἀριστοτέλους αὕτη ἠθικὴ· ὅς γε, εἰ καὶ μηδαμοῦ
 ἄλλοθι τούτῳ ἔδει χρήσασθαι τῷ λόγῳ, ἐν γοῦν τοῖς περὶ ἀνδρίας
 λόγοις καὶ μάλιστ' ἂν δεόν, ὁδ' οὐδ' ἐν τούτοις γε ἐχρήσατο· ἀλλὰ (125)
 κάκεινο εἰπὼν, ὡς «φοβερῶτατος ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν
 10 ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι», τοσοῦτον οὖν f. 50v
 εἰπὼν καὶ οὐ παραχρῆμα τῷ περὶ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἀθανασίας
 λόγῳ διορθωσάμενος, εἰκότως δόξειεν ἂν οὐκ ἄλλοις μόνον δοκοῦν,
 ἀλλ' οὐδ' ἔξω τῆς ἑαυτοῦ γνώμης αὐτὸ εἶπεῖν. Αἴτιον δ' ὅτι (126)
 ἐνδοιαστῶς Ἀριστοτέλης τῷ λόγῳ τούτῳ τίθεται· καὶ ἀποφῆσαι μὲν
 15 ὡς οὐκ ἀθάνατον ψυχὴ ἢ ἀνθρωπίνη, ἴσως αἰσχύνεται μὴ λάθῃ καὶ
 τοῖς ὄνοις ἑαυτὸν ἐξισωκῶς, θέσθαι δ' αὖ βεβαίως τῇ δόξῃ οὐ θαρρεῖ
 οὔτως ὥστε τι καὶ ἄλλο ἀπ' αὐτοῦ ἰσχυρίσασθαι διὰ τὸ πρὸς τὰ
 τοιαῦτα αὐτοῦ τῆς διανοίας ἀμβλυωπὸν. Καὶ διὰ ταῦτα τοτὲ μὲν ἐπὶ
 θάτερα ἀποκλίνων, τοτὲ δ' αὖ ἐπὶ θάτερα ταλαντευόμενος, εἴπερ πού
 20 καὶ ἄλλοθι, οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τούτοις ἀσχημονεῖ. Ταῦτα περὶ τῶν (127)
 ἐς τὴν ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην λεγομένων Ἀριστοτέλει δίκαιον
 νομίζειν, καὶ οὔτε χεῖρω οὔτ' αὖ κρείττω, ὧν ἡμεῖς φαμεν, ἐπεὶ καὶ
 ὁ φησι «διϊκνεῖσθαι τι ἐντεῦθεν πρὸς τοὺς κεκμηκότας ἀγαθὸν ἢ καὶ
 τούναντίον, ἀφαιρὸν δὲ τι δικνεῖσθαι καὶ μικρόν», φαύλως πού καὶ

8 ὁ δ' MV (cf. pp. 396, 5 ; 398, 2) Malt.

9 φοβερῶτατον δ' Arist. ed.

devoir mépriser ceux qui dédaignent ces éléments et s'attachent aux principaux. Mais une physique n'est pas parfaite sans théologie, et pour ce motif, dans la mesure où il y touche, Platon n'y touche pas sans théologie ; et une éthique qui n'aurait pas recours à une théologie, entre autres dans la mesure où elle a trait à l'immortalité de l'âme humaine, tiendrait pour ainsi dire du cadavre. Telle est cette éthique d'Aristote ; si nulle part ailleurs il ne devait recourir à cette doctrine, il le devait au moins et surtout dans ses réflexions sur le courage ; or, même à ce propos-là il n'y a pas recouru ; il dit au contraire ceci : « la mort est très effrayante ; car elle est un terme, et pour celui qui est mort il semble qu'il n'y ait plus rien ni de bon ni de mauvais »⁽¹⁹⁵⁾ ; comme il dit une telle énormité sans la corriger immédiatement par la doctrine de l'immortalité de l'âme humaine, on peut raisonnablement croire qu'il ne rapporte pas seulement l'opinion d'autrui, mais que cette déclaration n'est pas extérieure à sa propre pensée⁽¹⁹⁶⁾. Voici la raison pour laquelle c'est avec hésitation qu'Aristote se prononce en faveur de cette doctrine : affirmer d'une part la non-immortalité de l'âme humaine, sans doute en rougit-il de crainte de se laisser par là mettre au rang des ânes, se prononcer d'autre part avec fermeté en faveur de cette immortalité, il ne l'ose pas au point de fonder sur elle une autre doctrine ; son intelligence à courte vue sur ces questions en est la cause. C'est pourquoi inclinant tantôt d'un côté, penchant tantôt de l'autre, il n'en fait pas moins triste figure, sinon ailleurs en tout cas ici. Voilà ce qu'il est juste de penser au sujet des dires d'Aristote sur l'âme humaine, ni moins ni plus que ce que nous disons, car, lorsqu'il dit aussi ceci : « quelque chose d'ici parvient jusqu'aux morts, en bien ou en mal, mais ce qui leur parvient est tenu et minime »⁽¹⁹⁷⁾, c'est encore une déclaration médiocre. Il compare cet état à celui d'un être « qui serait vivant mais qui n'aurait pas de sensation »⁽¹⁹⁸⁾ ; c'est le cas de quelqu'un qui ne sait pas de quoi on le loue en son absence, ou qui ignore si son enfant à l'étranger est heureux, ou tout autre cas de ce genre⁽¹⁹⁹⁾ ; qu'il n'y ait pour les morts

(195) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 9, 1115 a 26-27.

(196) Pléthon propose ici un critère (?) de discernement dans la question difficile de savoir en quels cas Aristote reprend à son compte une opinion commune.

(197) *Ibid.*, I, 11, 1101 b 1-3 (citation quasi littéraire).

(198) *Ibid.*, 1100 a 19-20.

(199) Cf. *ibid.*, 20-21.

- τοῦτό φησιν. Εικάζει γὰρ αὐτὸ οἶον τὸ «τῷ ζῶντι μὲν μὴ αἰσθανο- (128)
 μένω δέ»· τοῦτο δ' ἐστίν, ἐπειδάν τις, οὗ ἂν αὐτὸς μὴ παρῆ, ἐπαινού-
 μενος μὴ εἰδῆ, ἢ καὶ παῖδα ἑαυτοῦ ἐν ὑπερορίᾳ εὖ πράττοντα ἀγνοῆ,
 ἢ τι ἄλλο τοιοῦτότροπον· ὥστε μὴ δ' εἶναι τινα τοῖς τετελευτηκόσι
 5 τῶν ἐνθάδε αἰσθῆσιν φαίνεται τιθέμενος· εἴτε δὲ δι' ἀνυπαρξίαν,
 εἴτε καὶ δι' ἄλλην δὴ τινα αὐτοῖς διάθεσιν, οὐ διασαφεῖ. Πῶς γὰρ δὴ (129)
 τῷ φίλους δι' ἑαυτὸν τε καὶ ὑποθήκας τὰς αὐτοῦ θεωμένω ἐκεῖθεν
 εὖ βιοῦντας, ἢ καὶ ᾧ ἂν ὁ θεὸς δοίη πόλεις δι' εὐνομίας κοσμησαί τε
 καὶ σῶσαι καὶ αὐξῆσαι, ἢ τούτων ἔστιν ἃ καὶ τῷ ἐστρατηγηκένοι
 10 καλῶς κατωρθώκεναι, θεωμένω τε ἐκεῖθεν δι' ἑαυτὸν μετὰ θεὸν τὰς
 πόλεις εὖ πραττούσας, καὶ ἐπὶ τούτοις ὡς τὸ εἶκός ἀγαλλομένω, πῶς f. 51r
 ἀφανρὸν τὸ τοιοῦτο καὶ μικρόν; Καὶ μὲν δὴ καὶ τὸν θεὸν οἱ σοφοί
 φασὶ μηδὲν τῶν ἐπὶ γῆς ἄλλο ἀσμενέστερον θεᾶσθαι ἢ πόλεις γε (130)
 εὐνομουμένας. Ἄλλὰ τοῖς τε ἄλλοις πολὺ τῶν Πλάτωνος λόγων
 15 λειπομένη, ἢ Ἀριστοτέλους αὕτη ἠθικὴ καὶ τῷ περὶ ψυχῆς ἡμῶν
 ἀθανασίᾳ μὴ προσχρήσασθαι δήλη ἐστὶν ἀτελής οὐσα· οὐ γὰρ ἕτερος
 μὲν ὁ τῆδε ἄνθρωπος, ἕτερος δ' ὁ ἐκεῖ, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτός· καὶ
 ἐχρῆν τῷ ἐκεῖ σύμφορον καὶ τὸν τῆδε βίον ὑποτιθέμενον ἅμα καὶ (131)
 ἐνδείκνυσθαι τὸ τοιοῦτον τοῖς διδασκομένοις. Σὺ δὲ δὴ καὶ τολμᾶς
 20 τῆς Πλάτωνος περὶ τὰ τοιαῦτα θειότητος τῶν λόγων τοὺς Ἀριστοτέ-
 λους τούτους ὑπερτιθέναι, καὶ φῆς «φάβλους μὲν ἂν τινὰς πεισθῆναι
 τοῖς περὶ Πλάτωνα, τοὺς δὲ σοφοὺς καὶ νοῦν ἔχοντας τοῖς ἐκ τοῦ
 Περιπάτου συμφθέγξασθαι ἂν». Ποία οὖν διανοίας συνέσει τὰ (132)
 τοιαῦτα κρίνειν σὺ τολμᾶς; Ποίου ἥθους ἀξιώματι; Ποία ἐπιστήμη
 25 λόγων; Ὅς ὄπη μὲν καὶ ὅπως Πλάτων τε καὶ οἱ περὶ Πλάτωνα
 λέγουσι περὶ αὐτῶν οἴσθα οὐδέν, θρασύνη δὲ ὡς τι εἰδὼς καὶ κρίνειν
 ἅμα περὶ αὐτῶν ἱκανὸς ὢν. Πῶς δὲ καὶ ἐλάχιστα φῆς τοὺς ἐκ τοῦ (133)
 Περιπάτου τὰ περὶ τόδε τὸ σῶμα ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ εἶναι ἀξιούν,
 Ἀριστοτέλους τοσαύτην αὐτοῖς δύναμιν περιτιθέντος, ὡς καὶ τῆ

1 ζῶντι μὲν: ζῶντι Arist. ed.
 ἀξιώματι om. Gass.

18 τῷ: τὸ Gass

24 ποίου ἥθους

aucune sensation des réalités d'ici-bas, il le pose donc manifestement ; que ce soit par inexistence ou parce que leur état est autre, il ne le clarifie pas. Comment, si quelqu'un voit de là-bas ses amis vivre bien grâce à lui et à ses conseils, et s'il voit de là-bas des cités être heureuses grâce à lui et d'abord à Dieu, soit que Dieu lui ait donné d'embellir, de sauvegarder et d'accroître des cités par une bonne législation, soit d'y effectuer de bons redressements par un commandement militaire, et si, comme il est vraisemblable, il s'en réjouit, comment cela serait-il pour lui tenu et minime ? Dieu aussi, selon les sages, ne voit rien de ce qui est sur terre avec plus d'agrément que des cités qui sont régies par de bonnes lois. Mais cette éthique d'Aristote, bien inférieure sur d'autres points aux doctrines de Platon, présente évidemment une imperfection supplémentaire du fait qu'elle ne recourt pas à l'immortalité de notre âme ; car ils ne sont pas différents, l'homme d'ici-bas et l'homme de l'au-delà ; ils sont un seul et même homme ; et il aurait dû poser que la vie d'ici-bas aussi est utile à celle de l'au-delà et en même temps démontrer une telle affirmation à ses élèves. Quant à vous, vous osez mettre ces doctrines d'Aristote au-dessus de celles de Platon, divines en ce domaine, et vous affirmez en outre que «des individus médiocres seront convaincus par les Platoniciens, tandis que les sages et ceux qui ont de l'intelligence seront en consonance avec les Péripatéticiens» ⁽²⁰⁰⁾. Au nom de quelle vivacité d'esprit osez-vous juger de cela ? Quelle qualité morale vous en rend digne ? Quelle science des doctrines ? Vous qui ne savez nullement ni de quelle façon ni comment Platon et les Platoniciens parlent de ces questions, vous avez néanmoins l'assurance de quelqu'un qui sait et qui est en même temps capable d'avoir un jugement sur elles. Comment pouvez-vous affirmer ⁽²⁰¹⁾ que les Péripatéticiens estiment infimes les biens et les maux qui concernent notre corps, alors qu'Aristote leur accorde une influence si grande que, selon lui ⁽²⁰²⁾, des maux peuvent être tels qu'ils constituent un obstacle absolu au bonheur de l'homme ? Comment, selon son affirmation, l'homme complètement difforme ⁽²⁰³⁾ pourrait-il être heureux ? Elle signifie évidemment que,

(200) SCHOLARIOS, 86, 6 et 8-9.

(201) *Ibid.*, 86, 9-10.

(202) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VII, 14, 1153 b 16-21.

(203) *Ibid.*, I, 10, 1099 b 3-4 (*ὁ τῆν ἰδέαν παναίσιχης*). Voir encore ci-dessous, p. 466, 14-15.

ἀνθρώπου εὐδαιμονία παντάπασιν ἐμποδῶν τὰ τοιαῦτα τῶν κακῶν
 ἀξιοῦν ἴστασθαι ; Πῶς ἂν, φάσκοντος, εὐδαίμων γένοιτο ὁ πάνυ (134)
 αἰσχροῦ ; Δῆλα δὴ ὅτι κἂν εἰ τὴν ψυχὴν τις ὡς καλλίστην διὰ γε
 ἀρετὴν εἶη παρεσκευασμένος, τὸ ἀθανάτου ἀγαθὸν ὑπὸ τοῦ θνητοῦ
 5 κακοῦ οὕτω παντάπασιν ἀναιρεῖσθαι ἀξιοῦντος καὶ ἀτεχνῶς τὰ
 ἀξυμβλήτα συμβάλλοντος. Πῆ γὰρ συμβλητὸν θνητὸν ἀθανάτῳ, καὶ (135)
 ὄλως πεπερασμένον ἀπειρῳ ; Σὺ οὖν τοὺς τοιοῦτους τῶν λόγων τῶν f. 51v
 Πλάτωνος ὑπερτίθης, ἔπειτ' οὐ σὺ φαῦλός τε καὶ νοῦν οὐκ ἔχων ;
 Ἄλλὰ τὰ μὲν τοιαῦτά σου δῆλα ὄντα πολλῆς γέμοντα ἀμαθίας, οὐδὲ
 10 πλείονος ἀξιοτέα λόγου· ἐφ' ἕτερον δέ σου τι τρεπτέον.

< Chapitre V >

§1.

XXVII Πῶς γὰρ ἂν καὶ εἶη τις πάντων ἅμα ἐπιθυμῶν ὧν χρή καὶ ὧν (136)
 οὐ χρή, οἷον συμφρονεῖν καὶ ἀκολασταίνειν ἅμα, ἢ δίκαια
 πράττειν καὶ ἀδικεῖν, ἢ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ; Οὐ μᾶλλον ἢ
 ἔστιν εἰπεῖν καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι ἐπιθυμεῖν κατὰ
 15 ταῦτόν τὸν αὐτόν.
 Καὶ ποῦ ἡμεῖς τῶν ἐναντίων ἅμα ἐπιθυμεῖν τινα ὑποτιθέμεθα ; (137)
 Ἄλλ' ἔοικας σὺ ὧν τε ἡμεῖς λέγομεν καὶ ἧ λέγομεν, οὐδὲ συνιέναι.
 Πῶς οὖν ἂν καὶ ἀντιλέγοις ὀρθῶς περὶ ὧν γε οὐ συνίης ; Ἡμεῖς μὲν (138)
 γὰρ « πάντων ὧν τε χρή καὶ ὧν οὐ χρή, ἐπιθυμητικόν τινα » ὑπο-
 20 τιθέμεθα, ἀλλ' οὐχ ἅμα, ὧν οὐκ ἐγχωρεῖ· οὐκ ἐγχωρεῖ δὲ τῶν
 ἀντικρυς ἐναντίων ἅμα ἐπιθυμεῖν, ἐπεὶ τῶν γε ἐναντίαις ἔξεσι
 προσηκόντων ἔσθ' ὅτε καὶ ἐγχωρεῖ, οὐκ αὐτῶν ἀλλήλοις ἐναντίων (139)
 ὄντων, ὥσπερ πον καὶ σὺ ἅμα μὲν λόγων ἴσως ἐρᾶς, σωφρονικοῦ
 πράγματος, ἅμα δὲ δόξης κενῆς, ὑβριστικοῦ τε καὶ ἀπειροκάλου
 25 χρήματος, σωφροσύνη τε ἥκιστα προσήκοντος· ὅς καὶ ἐς τοσοῦτον
 ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου ἐαλωκῶς φαίνη, ὥστε καὶ τῆς θεοσεβείας αὐτό

même si quelqu'un rend son âme aussi belle que possible par la vertu, ce bien de la partie immortelle peut, selon lui, être totalement annihilé par le mal de la partie mortelle ; il associe grossièrement ce qui ne peut pas être associé. De quelle façon, en effet, le mortel pourrait-il être associé à l'immortel et, en général, le fini à l'infini. Vous donc, vous mettez des doctrines de ce genre au-dessus de celles de Platon et, après cela, vous ne seriez pas médiocre et dépourvu d'intelligence ? Mais il est clair que vos raisonnements débordent d'une immense ignorance et ne méritent pas plus de commentaire. Tournons-nous vers un autre de vos propos.

<Chapitre V : Ethique>

<§1. La vertu> (= *De diff.*, pp. 328-329)

Comment, en effet, pourrait-on désirer tout, à la fois, ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas : par exemple, être modéré et intempérant à la fois, ou être juste et injuste, ou savoir et ne pas savoir ? Cela n'est pas davantage possible que de dire que le même homme désire avoir chaud et froid au même moment. XXV
SCHC
87. :

Et où établissons-nous que quelqu'un désire à la fois des contraires ? Vous semblez plutôt ne pas comprendre ce que nous disons ni de quelle façon nous le disons. Comment pourriez-vous contredire avec exactitude ce que vous ne comprenez pas ? Nous établissons, quant à nous, qu'«on peut désirer tout, ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas» (204), mais non à la fois, ce n'est pas possible ; s'il n'est pas possible de désirer à la fois des contraires qui s'opposent entre eux, il est des cas où il est possible de désirer des choses qui, sans être contraires les unes aux autres, conviennent à des dispositions contraires : ainsi vous, par exemple, vous êtes sans doute épris à la fois de discussion, ce qui est une marque de modération, et à la fois de vaine gloire, ce qui est excès et faute de goût, absolument incompatible avec la modération ; vous êtes manifestement à ce point saisi par ce genre d'excès, que vous l'achetez au prix de la piété religieuse, troquant celle-ci partout où vous croyez récolter plus d'honneurs. Si donc vous ne la voyez en personne d'autre, observez en vous-même qu'une telle contradiction est possible et de quelle façon elle l'est. Voilà donc les hommes que

(204) *De diff.*, p. 328, 38-39.

- ὠνεῖσθαι, ἐκεῖσε δὴ τὴν θεοσέβειαν ἐκάστοτε μεταβάλλων, ὀπόθεν
 ἂν οἰηθείης καὶ μᾶλλον τιμηθῆσῃσαι. Εἶπερ οὖν ἐν μηδενὶ ἄλλω,
 ἀλλ' οὖν ἐν σεαυτῷ τὸ τοιοῦτο κατανόησον ὡς ἐγχωρεῖ καὶ ἢ ἐγχωρεῖ (140)
- 5 Τοὺς τοιοῦτους οὖν ἡμεῖς φαμεν ἡμιμοχθῆρους, κἄν εἰ οἱ μὲν αὐτῶν
 ἐπὶ τὴν μοχθηρίαν μᾶλλον, οἱ δ' ἐπὶ τὰ ἀμείνω ἀποκλίνοιεν, καὶ ἐν
 ἀκρότητί τινι εἶναί φαμεν αὐτοὺς μᾶλλον ἢ τοὺς παμμοχθῆρους τῷ f. 52r
 καὶ τῇ ἐπιθυμίᾳ μᾶλλον τε καὶ ἐπὶ πλείω χρῆσθαι, εἴ γε οἱ μὲν ἐπὶ
 μόνα ἃ οὐ χρῆ τῇ ἐπιθυμίᾳ χρῆσονται, οἱ δὲ καὶ ἐπ' ἀμφοτέρα. Σὺ (141)
- 10 δὲ δὴ πῶς περὶ τούτων ἀξιοῖς; Μῶν οὐκ εἶναι τινὰς ἡμιμοχθῆρους,
 ἀλλ' ἅπαντας ἦτοι καλοὺς τε κάγαθοὺς ἢ μοχθηροὺς, μέσως δ'
 ἔχοντα οὐδένα; Ἄλλ' οὔτε ἀληθὲς τὸ τοιοῦτο, οὔθ' οὔτω τῶν σοφῶν (142)
- 15 δοκεῖ τοῖς πλείστοις. Εἰ δ' εἰσὶν ἔνιοι ἡμιμόχθηροι, τοὺς ποίους
 φήσεις σὺ εἶναι τοιοῦτους; Ἄρ' οὐκ εἶπερ τινὰς ἄλλους καὶ τοὺς
 ἦτοι ὀλιγώρως πρὸς ἑκάτερα ἔχοντας, ἃ τε χρῆ καὶ ἃ οὐ χρῆ, ἢ καὶ
 20 ἐπιθυμητικῶς πρὸς γε ἑκάτερα, εἴτ' οὐχ οἱ τοιοῦτοι ἐν ἀκρότητί τινι
 ἔσονται, οἱ μὲν τοῦ ὀλιγωρεῖν οἱ δὲ τοῦ ἐπιθυμεῖν, πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ
 ὦν μὲν ἂν δέοι ἐπιθυμεῖν ὀλιγοροῦντες, ὦν δ' ἂν δέοι ὀλιγωρεῖν
 ἐπιθυμοῦντες, οἷοι οἱ παμμόχθηροί εἰσιν; Εἶναι δὲ τινὰς ἀνθρώπων (143)
- 25 τοὺς μὲν πρὸς ἅπαντα ὀλιγοροτέρους ἑτέρων, τοὺς δὲ σφοδροτέρους
 ταῖς ἐπιθυμίαις ἐφ' ὃ τι ἂν ὀρμήσωσιν, οὐδεὶς ἀντερεῖ· ὦν τοὺς
 μηδένα ἔχοντας τοῦ καλοῦ τε καὶ αἰσχροῦ πάγιον λόγον οὐδὲν
 κωλύει καὶ ἐπὶ τάναντία θαμὰ μεταβαλλομένους, ἡμιμοχθῆρους
 τινὰς εἶναι· ἔστι δ' ὦν ἅμα τῶν μὲν δέον τῶν δ' οὐ δέον ἐπιθυ-
 30 μοῦντας. Ἀριστοτέλης δὲ καὶ τοῦτο ἀμαρτάνει, δύο κακίας ἐκάστη (144)
- 25 ἀρετῇ ἐναντίας ἀντιτιθεῖς, τοὺς ἡμιμοχθῆρους τούτους ὡς δὴ ἐναν-
 τίους ἀντιτιθεῖς, δέον τοὺς παμμοχθῆρους πρὸ αὐτῶν ἐναντίους τοῖς
 καλοῖς κάγαθοῖς ἀποδιδόναι, ἵνα καὶ τὸ «ἐν ἐνὶ» εἶναι «ἐναντίον» (145)
- 30 ἔσωζεν ἀξίωμα. Οὐδὲν γὰρ, ὡς ἔπος εἶπεῖν, τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς καὶ
 κακίας ἀκριβοῦν Ἀριστοτέλης οἶδε διὰ τὸ μὴ τῷ καλῷ τε καὶ αἰσχροῷ
 τὰς γε ἀρετὰς καὶ κακίας εἰδέναί διορίζεσθαι. Σὺ δὲ δὴ τῷ δέοντί f. 52v

nous déclarons semi-vicieux ; peu importe que, parmi eux, les uns penchent davantage vers le vice, les autres davantage vers la vertu, et nous déclarons qu'ils sont à un extrême, eux plus que les hommes totalement vicieux, par le fait qu'ils éprouvent des désirs plus forts et pour plus de choses, s'il est vrai que les seconds < totalement vicieux > éprouvent du désir uniquement pour ce qu'il ne faut pas, tandis que les premiers < semi-vicieux > en éprouvent pour l'un et l'autre < ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas >. Quant à vous, quel est votre avis là-dessus ? Qu'il n'y a pas d'hommes semi-vicieux, mais que tous sont ou vertueux ou vicieux et qu'aucun n'est au milieu ? Mais cela n'est pas vrai, et ce n'est pas ce qui semble à la plupart des sages. S'il existe des hommes semi-vicieux, quelle sera, d'après vous, la manière d'être de tels hommes ? S'ils ne sont autres que ceux qui, ou bien négligent chacun des deux — ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas —, ou bien désirent chacun des deux, ces hommes-là ne seront-ils pas dès lors à un extrême, les uns de négligence, les autres de désir, beaucoup plus que ceux qui négligent ce qu'il faudrait désirer et désirent ce qu'il faudrait négliger, tels les hommes totalement vicieux ? Or que, parmi les hommes, certains soient, plus que d'autres, négligents de tout et que certains éprouvent plus fortement aussi le désir de ce à quoi ils tendent, personne ne le niera ; rien n'empêche que, parmi eux, ceux qui n'ont pas une notion ferme du bien et du mal et qui se tournent fréquemment vers les contraires, soient des semi-vicieux ; en font partie ceux qui désirent à la fois ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas. Aristote a encore commis la faute suivante : à chaque vertu il oppose deux vices contraires, opposant ces hommes semi-vicieux comme des contraires, alors qu'il aurait dû établir, à la place de ceux-ci, l'opposition entre les hommes totalement vicieux et les hommes parfaitement vertueux, cela afin de sauvegarder l'axiome ⁽²⁰⁵⁾ selon lequel « une chose n'a qu'un seul contraire » ⁽²⁰⁶⁾. Pour le dire en un mot, Aristote n'a été capable d'aucune exactitude relativement aux vertus et aux vices parce qu'il n'a pas su définir les vertus et les vices par le bien et le mal. Vous ⁽²⁰⁷⁾, certes, vous avez plus d'estime pour Aristote, qui définit les actions vertueuses par ce qu'il faut faire et ne pas faire, que pour ceux qui les définissent par le bien et ce qui ne l'est pas, comme

(205) Sur ce terme, voir ci-dessus, p. 391, n. 57.

(206) ARISTOTE, *De caelo*, I, 2, 269 a 10 et 14.

(207) SCHOLARIOS (89,16-18) citant ARISTOTE, *Eth. Nic.*, II, 5,1106 b 21-22.

τε καὶ οὐ δέοντι τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις διοριζόμενον Ἀριστοτέλη
 ἐπαινεῖς μᾶλλον τῶν τῷ καλῷ τε καὶ οὐ καλῷ διοριζομένων, ὥσπερ
 ἂν εἰ καὶ ἰατρὸν τῷ δέοντί τε καὶ οὐ δέοντι τὴν σύμφορον τῷ
 ἀνθρωπιῷ σώματι δίαιταν διοριζόμενον ἐπήνευς μᾶλλον τοῦ τῷ
 5 ὑγιεινῷ τε καὶ μὴ ὑγιεινῷ διοριζομένου. Ἡμεῖς δ' Ἀριστοτέλη τῷ
 δέοντί τε καὶ οὐ δέοντι τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις διοριζόμενον
 μεμφόμεθα μὲν οὐ· τῶν μέντοι τῷ καλῷ τε καὶ οὐ καλῷ γὰρ
 διοριζομένων ἀτελέστερον ἂν αὐτὸν ἐν δίκῃ φαίμεν διορίζεσθαι. Ὁ (146)
 μὲν γὰρ τοῦ δέοντός τε καὶ οὐ δέοντος κανόνα οὐδένα ἀποδίδωσιν,
 10 οὐκ οὖν ἔν γε τοῖς Νικομαχείοις, οἳ χρεῖ ἀποβλέποντά τινα τὰ τε
 δέοντα ἐφ' ἐκάστων καὶ τὰ μὴ δέοντα γνωρίζειν. Ἀλλὰ σὺ οὐδ' οἷόν
 τ' εἶναι φῆς τοῦ γε τοιοῦτου κανόνα οὐδένα ἀποδοῦναι, κακῶς περὶ
 τῶν τοιούτων εἰδώς· οἱ δὲ τοῦ μὲν δέοντός τε καὶ οὐ δέοντος τὸ
 15 ἐν τῷ τῷ θεῷ ἔπεσθαι συνίστασθαι ἀξιοῦσιν· ἐν γὰρ τῷ τοιοῦτῳ τὴν
 γε ἀνθρωπιῶν φύσιν τελειοῦσθαι. Ἀποδίδωσι μὲν οὖν Ἀριστοτέλης (148)
 τοῦ δέοντος τούτου κανόνα, οὐκ ἐν τοῖς Νικομαχείοις, ἀλλ' ἐν τοῖς
 Εὐδημείοις, τό γε εὐσεβέστερον, ὅπερ τε καὶ ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βιβλίου,
 20 συμφώνως καὶ οὗτος τοῖς σοφοῖς κατὰ γε τοῦτο, οὐκέτι μέντοι καὶ (149)
 ἐαυτῷ συμφώνως. Τὸ γὰρ τὸ τοὺς σεισμούς τε καὶ σκηπτούς δεδιέναι
 ἐπαινεῖν, ποία εὐσεβεία ἂν προσήκοι; Ἀνάγκη μὲν γὰρ τὸν ὀτιοῦν
 δεδιότα καὶ κακὸν αὐτὸ ὑπολαμβάνειν, ἢ μηδὲ δεδιέναι· οὐδεὶς γὰρ
 25 δὴ ὁ ἂν μὴ καὶ κακὸν οἶηται, δέδιε· κακὰ δὲ νομίζειν σεισμούς τε
 καὶ σκηπτούς, ἃ ὁ θεὸς οὕτω γίγνεσθαι διέταξε, πῶς εὐσεβές; Ὅλωσ (150)
 τε, ἦν μὴ τις τὸ μὲν ἡμέτερον ἀγαθὸν ἐν ἡμῶν τῷ ἀθανάτῳ τὸν θεὸν f. 53r
 νομίση ὀρίσαι, τὰς δὲ πρὸς τε τὸ θνητὸν τότε καὶ περὶ τὸ θνητὸν

1-6 Ἀριστοτέλη ἐπαινεῖς – πράξεις διοριζόμενον om. Gass 7 μὲν οὐ: μὲν
 οὐ Benakis 15 ἐν τῷ τῷ: ἐν τῷ Benakis 15-16 ἐν γὰρ – τελειοῦσθαι om.
 Benakis 21 ἂν: ὄν Gass Benakis προσήκει Gass 22 μηδὲ: μὴ Benakis
 23 οἶται Benakis 25 ἡμῶν: ἡμῖν Benakis

si vous aviez plus d'estime pour un médecin, qui définirait le régime convenant au corps humain par ce qu'il faut faire et ne pas faire, que pour celui qui le définirait par ce qui est sain et ce qui ne l'est pas. Quant à nous, nous ne blâmons pas Aristote de ce qu'il définit les actions vertueuses par ce qu'il faut faire et ne pas faire ; nous serions toutefois en droit de dire qu'il en donne une définition moins parfaite que ceux qui les définissent par le bien et ce qui ne l'est pas. Car il ne donne, du moins dans l'*Ethique à Nicomaque* ⁽²⁰⁸⁾ aucun critère de ce qu'il faut faire et ne pas faire, comme doit en connaître quelqu'un qui examine ce qu'il faut, en chaque circonstance, faire et ne pas faire. Mais vous ⁽²⁰⁹⁾, vous déclarez qu'il n'est pas possible de donner un critère de ce genre : c'est que vous connaissez mal ce domaine ; les autres donnent comme critère de ce qu'il faut faire et ne pas faire, le bien et ce qui ne l'est pas, et ils prétendent que ce bien consiste pour nous à marcher à la suite du divin ; c'est de cette manière que la nature humaine parvient à la perfection. Aristote aussi donne un critère de ce qu'il faut faire, non pas dans l'*Ethique à Nicomaque*, mais dans l'*Ethique à Eudème*, critère certes plus pieux mais tardif et en fin de livre ⁽²¹⁰⁾ ; en accord avec les sages sur ce point, il n'est toutefois plus en accord avec lui-même. Car l'éloge qu'il fait de la crainte des séismes et orages ⁽²¹¹⁾, à quelle piété conviendrait-il ? Nécessairement, en effet, celui qui craint une chose la considère aussi comme un mal, sinon il n'aurait pas à la craindre ; car personne ne craint ce qu'il ne croit pas être aussi un mal ; or, considérer comme des maux séismes et orages, dont Dieu a ordonné de telle façon le devenir, comment cela serait-il de la piété ? D'une manière générale, si quelqu'un ne croit pas que Dieu a placé notre bien dans notre partie immortelle, et nous a attribué les actions concernant notre partie mortelle et relatives à ce qui est mortel comme un service que nous rendrons utilement à cet univers

(208) Pléthon considère-t-il comme non pertinent *Eth. Nic.*, VI, 1, 1138 b 21-34, qui, selon R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF (*L'Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comment., Paris, 1970, II, 2, p. 438), serait « la nouvelle rédaction » du passage parallèle de l'*Eth. Eud.* auquel il fait manifestement allusion ci-après (p. 456, 17-18).

(209) SCHOLARIOS (89, 35-39) attribue cette déclaration au Stagirite.

(210) ARISTOTE, *Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249 a 21-b 25.

(211) *Ibid.*, III, 1, 1229 b 26-27 (où est déjà allégué l'exemple de la foudre, que C. M. WOODHOUSE — p. 258, n. 124 — croit ajouté par Pléthon et Scholarios) ; voir aussi *Eth. Nic.*, III, 10, 1115 b 26-27, déjà évoqué dans le *De diff.*, p. 328, 12-14.

πράξεις λειτουργίαν γέ τινα ἡμῖν σύμφορον τῷ παντὶ τῷδε
 λειτουργήσουσι περιθεῖναι, βουλευθέντα ἀθανάτου τέ τινα καὶ θνητοῦ
 μίξιν ἐν ἡμῖν τε καὶ εἶδει τῷ ἡμετέρῳ μηχανήσασθαι, σύμφορον τοῦ
 παντός τῇ τελειότητι τὸ τοιοῦτο ἡγησάμενον (οὐ γὰρ «οὐδ' ὄλον
 5 μέρους, μέρος δ' ἔνεκα ὄλου ἀπεργάζεσθαι», προνοοῦντα μὲν καὶ τοῦ
 τῷ μέρει ἐκ τῶν δυνατῶν λυσιτελοῦς, πρὸς δὲ τὸ τῷ ὅλῳ μάλιστα
 σύμφορον ἕκαστα συντάττοντα), ἦν μὴ τις ταῦτα οὕτω δὴ νομίση,
 πῶς ἂν σώσειε τὸ εὐσεβές; Ἡ πῶς ἂν καὶ εὐδαίμων γένοιτο
 ἄνθρωπος, εἰ τοὺς σεισμούς τε καὶ σκηπτοὺς αἰεὶ δεδιώς τε καὶ
 10 τρέμων καθεδεῖται; Ὁ μὲν γὰρ μὴ ἄλλα ἢ τὰ τῷ ὄντι αἰσχρὰ δεδιώς, (151)
 ἅτε ἐφ' ἑαυτῷ ὄν τὸ φυλάττεσθαι αὐτά, οὐδ' ἂν ἔτι δεδίῳι εἰ μὴ ἄχρι
 δὴ τοῦ γνῶναι, ἐπεὶ μαθῶν τις ἅτ' ἂν εἴη καὶ ὅλα τὰ αἰσχρὰ, οὐποτ'
 ἂν αὐτῶν οὐδ' ὄτωσιν οὐτ' ἂν ἐκῶν οὐτ' ἂν ἄκων περιπέσοι· ὁ δὲ (152)
 σεισμούς τε καὶ σκηπτοὺς δεδιώς πῶς ἂν φυλάξαιτο; Εἰ μὴ σὺ
 15 ἀξιώσεις τῶν μὲν σεισμῶν ἔνεκα ἐς Ὑπερβορέους, τῶν δὲ σκηπτῶν
 ἐς Αἴγυπτον ἅπαντα ἄνδρα ἴεσθαι δεῖν, ἐπεὶ ἔν γε τοῖς περὶ Ἑλλάδα
 καὶ τοῖς τῇ Ἑλλάδι παραπλησίοις τόποις ποῖαν πίστιν ἔστι λαβεῖν (153)
 τῶν μῆτ' ἂν σεισθησομένων μῆτ' ἂν κεραυνωθισομένων χωρίων;
 Συχνὰ μὲν γὰρ σφοδρῶς ποτε σεισθέντα πολλῶν ἐτῶν ἢ οὐκ ἐσεισθη,
 20 ἢ ἡρέμα ἐσεισθη καὶ οὐκ ἄχρι βλάβης· καὶ αὖ τούναντίον οὐδέποτε
 ἄχρι γούν βλάβης μνημονεύομενα σεισθῆναι, εἰτά ποτε σφοδρῶς
 σεισθέντα μέγα ἔβλαψε· συχνὰ δὲ καὶ πλεονάκις κεραυνωθέντα, f. 53v
 ἔπειτα συχνῶν ἐτῶν οὐκ ἐκεραυνώθη· ἕτερα δὲ αὖ καὶ τὰ πλείω τῶν (154)
 χωρίων οὐδέποτε μνημονεύομενα κεραυνωθῆναι, εἰτ' ἐκεραυνώθη·
 25 ὥστ' ἂν μηδ' εἶναι κατὰ γε Ἀριστοτέλη εὐδαίμονα μηδ' ὄντινοῦν
 γενέσθαι, εἰ μέλλοι ἦτοι φοβήσεσθαι τοὺς σεισμούς τε καὶ σκηπτοὺς,
 ἢ φαῦλός τις ἔσεσθαι μὴ δεδιώς. Ὁ δὲ κατὰ τοὺς περὶ Πλάτωνα (155)
 σοφοὺς τὸ μὲν ἑαυτοῦ ἀγαθὸν ἐν ἀθανάτῳ τῷ ἑαυτοῦ ὀρίζων, τὰς δὲ
 πρὸς τὸ θνητὸν τότε καὶ περὶ τὸ θνητὸν πράξεις ὡς λειτουργίαν τῷ
 30 τε παντὶ μετιῶν καὶ τῷ θεῷ ἐφ' ὅσον τε δὴ καὶ ἄχριπερ ἂν καὶ ὁ θεὸς
 διδοῖ, ὡς ἐκείνου καλοῦντος, εἴτε κεραυνῷ εἴτε σεισμῷ εἴτε δὴ νόσῳ
 εἴτε τῷ ἄλλῳ τρόπῳ ἐτοιμῶς τε καὶ ἀστενακτὶ ὑπακουσόμενος, οὐ

2 λειτουργήσουσιν Malt. 6 λυσιτελοῦντος Gass Benakis 10 αἰσχρὰ
 om. Gass 20 ἡρέμα scripsi ἡρέμα MV, cf. p. 470, 16 20-21 καὶ αὖ – γούν
 βλάβης om. Gass 23-24 ἕτερα – ἐκεραυνώθη om. Gass

selon sa volonté qui fut d'agencer en nous et en notre espèce une union qu'il considérait comme utile à la perfection de l'univers (car «il façonne non pas le tout en vue de la partie, mais la partie en vue du tout» (212), prévoyant, d'une part, ce qui est avantageux pour la partie dans la mesure du possible, ordonnant, d'autre part, chaque chose surtout pour l'utilité de l'ensemble), si quelqu'un ne croit pas qu'il en est ainsi, comment pourrait-il garder sauve la piété ? Ou encore comment un homme deviendrait-il heureux, s'il restait prostré et tremblant dans la crainte permanente des séismes et des orages ? Celui, en effet, qui ne craint pas d'autres maux que ceux qui sont réellement à craindre, parce qu'il dépend de lui de s'en garder, ne pourrait les craindre que tant qu'il ne les connaît pas ; car quand on a appris quels sont les maux et leur nature, on ne pourrait jamais succomber à l'un d'eux ni de plein gré ni contre son gré ; par contre celui qui craint séismes et orages, comment pourrait-il s'en garder ? À moins que vous ne prétendiez que tout homme doit se lancer à l'extrême Nord pour éviter les séismes, en Égypte pour éviter les orages ; car dans les endroits périphériques et proches de la Grèce, quelle confiance peut-on faire aux régions qui n'auraient été frappées ni par les séismes ni par la foudre ? De nombreuses régions, en effet, un jour fortement frappées par les séismes, ou ne l'ont pas été pendant beaucoup d'années, ou l'ont été légèrement et sans dommage ; tandis qu'on ne se souvient pas qu'il y ait jamais eu séisme et dommage, un jour, au contraire, un grand séisme a endommagé ces régions à nouveau fortement secouées ; de nombreuses régions aussi, frappées à plusieurs reprises par la foudre, ne l'ont pas été ensuite pendant de nombreuses années ; d'autres enfin — et c'est le cas de la plupart des régions — où on ne se souvient pas qu'il y ait jamais eu foudre, ont ensuite été foudroyées ; par conséquent, personne, selon Aristote du moins, ne pourrait être heureux ni le devenir s'il doit ou bien craindre séismes et orages, ou bien être insouciant en ne les craignant pas. Au contraire, celui qui, selon les Platoniciens, place son bien dans sa partie immortelle et va aux actions concernant sa partie mortelle et relatives à ce qui est mortel comme à un service envers l'univers et envers Dieu, dans la mesure et tant que Dieu l'accorde, avec l'intention, si Dieu l'appelle à lui par la foudre, le séisme, la maladie ou d'une autre façon, de se soumettre promptement et sans gémir, celui-la ne

(212) PLATON, *Leg.*, X, 903 c 8-9. Voir encore ci-dessous, p. 488, 23-25.

μακρῶ τοῦ κατὰ Ἀριστοτέλη σπουδαίου εὐδαιμονέστερος ; Ἄλλα
 τούτων μὲν τῶν λόγων οὐδὲν σοι προσηκόντων ἀποστατέον· ἐπ' (156)
 ἄλλο δὲ σοῦ τι ἰτέον.

§2.

XXVIII Τὸ μὲν γὰρ ἔσχατόν, φησι, τέλος ἑαυτοῦ εἶνεκα ἀγαθόν τε (157)
 5 εἶναι δεῖ καὶ αἰρετόν· ἡδονὴ δὲ (οὐ γὰρ ἐστὶ πᾶσα ἀγαθὴ τε καὶ
 αἰρετὴ) οὐκ ἂν καθ' αὐτὴν εἴη τοιαύτη, ὥστ' οὐδὲ τέλος ἂν εἴη
 τὸ ἔσχατόν. Αὐτὴν μὲν οὖν εἶναι τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν οὐχ
 οἶόν τέ ἐστί, φησι· κοινωνεῖν δὲ τῷ ἐσχάτῳ τέλει ταύτην
 10 ἀγαθῷ ἡδονὴ τις ἔπεται, παρόντος μὲν δι' αἰσθήσεως ἐγγιγνο-
 μένη, διὰ δὲ μνήμης, ἐπειδὴν παύσεται γεγονός, ὁπότεν δὲ
 μέλλη γίνεσθαι, δι' ἐλπίδος· διό φησι καὶ πᾶσαν ἐνεργεῖαν ὑπὸ
 τῆς ἡδονῆς τελειοῦσθαι, ὡς πάση ἐνεργείᾳ τῆς ἡδονῆς ἐπο-
 15 ταττομένης τὴν ἡδονήν.

Καὶ πῶς οἶόν τε τὸ τελειούμενον μὴ οὐχ ὡς πρὸς τέλος τὸ τελεῖον (158)
 ἑαυτὸ τάττεσθαι ; Οὐ γὰρ ἄλλως τέλειον ἕκαστον ἢ τοῦ ἑαυτοῦ f. 54r
 τέλους τυχόν γίνεσθαι, ὥστ' ἀνάγκην εἶναι τὸ τελειοῦν ὅτιοῦν ἦτοι
 αὐτὸ τέλος, ἢ τοῦ τέλους κύριον καὶ τὸ τέλος αὐτὸ εἶναι τὸ παρέχον. (159)
 20 Σὺ δ' οὐτ' Ἀριστοτέλους οἶός τ' εἶ συνιέναι ὃ τι βούλεται, πολὺ δ' ἔτι
 ἦττον ὄπη ἀμαρτάνει δύναιτο ἂν φωράσαι· ἡμεῖς δὲ πρῶτον μὲν σοι
 σαφηνιοῦμεν τὴν Ἀριστοτέλους ἐνταῦθα γνώμην ἀπ' αὐτῶν τούτων
 καὶ μόνων τῶν ἐνθάδε σοι ἐκτεθειμένων αὐτοῦ ῥημάτων, ἵνα σου καὶ
 τὸ ἀμαθὲς μᾶλλον ἐλεγχθῆ. Ἀριστοτέλης μὲν γὰρ ἔκ τε τοῦ κοινωνεῖν (160)

1 τοῦ: τῷ Gass
 23 ἐκτεθησομένων Gass

εὐδαιμόνος Gass

5 δεῖ: δοκεῖ Gass

serait-il pas de loin plus heureux que le vertueux selon Aristote ? Mais abandonnons ces raisonnements qui ne vous sont nullement familiers et passons à un autre point de votre écrit.

<§2. *Le souverain bien*> (= *De diff.*, pp. 329-330)

Il faut, dit-il, que la fin ultime soit bonne et désirable pour elle-même ⁽²¹³⁾ ; *or, le plaisir ne peut être tel par lui-même (tout plaisir, en effet, n'est pas bon et désirable), de sorte qu'il ne peut être la fin ultime. Il n'est donc pas possible, dit-il, qu'il soit le bien humain* ⁽²¹⁴⁾ ; *mais il a nécessairement quelque chose de commun avec la fin ultime, vu qu'il provient de ce qu'on l'a atteinte, car un plaisir vient à la suite de toute fin et de tout bien* ⁽²¹⁵⁾, *plaisir naissant de la sensation, lorsque la fin est présente, de la mémoire, chaque fois qu'elle a cessé d'être, de l'espoir, chaque fois qu'elle est sur le point d'être ; c'est pourquoi il dit aussi que toute activité est perfectionnée par le plaisir* ⁽²¹⁶⁾, *en ce sens que le plaisir vient à la suite de toute activité, mais non pas en ce sens que chaque activité serait ordonnée au plaisir comme à une fin propre.*

XXV.
SCHO
93, 9
1

Et comment ce qui va vers sa perfection ne serait-il pas ordonné à ce qui le perfectionne comme à une fin ? Aucune chose, en effet, ne devient parfaite autrement qu'en ayant atteint sa fin propre, de sorte que ce qui perfectionne quelque chose est nécessairement ou la fin elle-même, ou ce qui fournit l'élément principal de la fin, faisant naître la fin elle-même. Vous, vous n'êtes pas en mesure de comprendre ce que veut dire Aristote, et vous seriez encore bien moins capable de le prendre sur le fait là où il fait erreur ; quant à nous, nous allons d'abord éclaircir pour vous l'opinion d'Aristote sur ce point, à partir de ces mots mêmes et de ceux-là seuls que vous avez allégués ici, afin que votre ignorance soit mieux réfutée. De ce qu'Aristote déclare, d'une part, que le plaisir a quelque chose de commun avec la fin ultime et cela nécessairement, dans la pensée que notre fin ultime serait imparfaite si le plaisir ne coexistait pas avec elle, de ce qu'il déclare, d'autre part, que «le plaisir perfectionne nos activités», il apparaît clairement qu'il pose le plaisir soit comme fin de nos activités, soit non

(213) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 28-34.

(214) *Ibid.*, X, 2, 1174 a 8-9.

(215) *Ibid.*, X, 4, 1175 a 5-6, et encore X, 6, 1176 a 26.

(216) Cette affirmation est reprise ci-dessous, pp. 462, 3 et 464, 1-2, à la forme active, comme dans le texte d'Aristote (cf. n. 219).

- τῷ ἐσχάτῳ τέλει φάσκειν τὴν ἡδονὴν καὶ ἀνάγκην εἶναι κοινωνεῖν,
 ὡς δὴ ἀτελὲς ἂν ἡμῖν τέλος τὸ ἐσχάτον ἐσόμενον εἰ μὴ παρείη αὐτῷ
 καὶ ἡδονή, ἔκ τε τοῦ «τελειοῦν αὐτὴν τὰς ἐνεργείας ἡμῶν» φάσκειν,
 δῆλός ἐστιν ἥτοι τέλος τῶν ἐνεργειῶν ἡμῶν τιθέμενος τὴν ἡδονήν, ἢ
 5 τοῦτο μὲν οὐχί, καίπερ οὕτω δέον θέσθαι ἐξ οὗ ὑπ' αὐτῆς φησι τὰς
 ἐνεργείας ἡμῶν τελειοῦσθαι, μέρος δ' οὖν εἶναι ἡμῖν τοῦ ἐσχάτου
 τέλους καὶ αὐτὴν τιθεῖτ' ἂν, σύνθετόν τι ἡμῖν τὸ τέλος ἔκ τε δὴ
 ἡδονῆς καὶ θεωρίας ποιῶν, ὡς ἥτοι τὴν ἡδεῖαν θεωρίαν ἢ ἡδονὴν τὴν
 θεωρητικὴν· οὐδὲν γὰρ διαφέρει ὁποτέρως ἂν τις εἴποι τῷ γε
 10 ἀνθρωπιεῖ ὄν βίῳ τὸ τέλος. Ἡ μὲν οὖν Ἀριστοτέλους γνώμη τοιαύτη (161)
 τις οὔσα οὐκ ἄδηλός ἐστι καὶ ἀπ' αὐτῶν τούτων ὧν σὺ ἐνθάδε
 ἐκτιθεσαι αὐτοῦ ῥημάτων· καὶ κρινόντων ἔκ τε τούτων καὶ τῶν
 ἄλλων τῶν ὑπ' αὐτοῦ περὶ αὐτῶν τούτων λεγομένων οἱ τῶν Ἀρισ-
 τοτέλους λόγων ὀπωσδήποτε ἔμπειροι, ἐφ' οὓς καὶ σὺ ἀναφέρεις τὴν
 15 κρίσιν, καὶ ἡμεῖς οὐ παραγραφόμεθα τὴν γε κρίσιν. Οὐ γὰρ σου εἶεν (162)
 ἂν ἀσυνετώτεροι οἱ κρινούντες· οὐ γὰρ ῥᾶδιον σοῦ τινος ἀσυνεωτέ- f. 54v
 ρον τυχεῖν τῶν τοῖς βιβλίοις τοῖς Ἀριστοτέλους σπουδῇ προσεσχ- (163)
 κότην. Φανήσεται γὰρ Ἀριστοτέλης γυμνάζων μὲν τὸν περὶ ἡδονῆς
 λόγον ἐφ' ἑκάτερα, τελευτῶν δὲ τιθέμενος τῇ ἡδονῇ, οὐ πάση δέ, ὡς
 20 καὶ κακὰς οὔσας ἐνίας ἡδονάς. Καὶ τοῦτο οὐ καλῶς. Ἔδει γὰρ (164)
 διακρίναι εἰ καθ' ὅσον ἡδοναί, κακαὶ αἱ κακαὶ τῶν ἡδονῶν· εἰ γὰρ
 τοῦτο, καὶ ἅπασαι ἂν εἶεν κακαί. Καὶ αὖ, εἴ τις ἡδονὴ ἀγαθὸν καθ'
 ὅσον ἡδονή, καὶ ἅπασαν δεῖ ἡδονὴν καθ' ὅσον ἡδονή, ἀγαθὸν εἶναι.
 Εἰ γὰρ τι εἶη τοιόνδε καθ' ὅσον αὐτό, καὶ ἅπαν δεῖ αὐτὸ καθ' ὅσον
 25 αὐτό, τοιοῦτον εἶναι. Ἀριστοτέλης δ' οὐδὲν τοιοῦτον οἶδε διακρίνειν. (165)
 Ἡμεῖς δ' ἐπεὶ σοι τὴν Ἀριστοτέλους γνώμην καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν
 ἐνθάδε σοι ἐκτεθειμένων σαφῆ κατεστήσαμεν, ἐροῦμεν καὶ ὧν ἐν
 τούτοις τε καὶ ὄλω τῷ περὶ ἡδονῆς λόγῳ ἀμαρτάνει (συχνὰ δ' (166)
 ἀμαρτάνει) τὸ γε μέγιστον. Ἔστι τοίνυν μέγιστον, ὧν ἐν τούτοις τοῖς

3 αὐτὴν: αὐτοῦ Gass

8 ἡδεῖαν: ἰδίαν Gass

ἢ ἡδονή Gass

pas comme fin — bien qu'il lui faille poser le premier terme de l'alternative du fait qu'il dit que nos activités sont perfectionnées par le plaisir — mais il le poserait alors comme partie de notre fin ultime, faisant de notre fin un composé de plaisir et de contemplation, en tant qu'elle est ou la contemplation plaisante ou le plaisir contemplatif⁽²¹⁷⁾ ; quelle que soit, en effet, celle des deux façons dont on s'exprime, la fin qui est celle de la vie humaine n'en est pas différente. Il est donc manifeste que l'opinion d'Aristote est telle et ces mots mêmes que vous citez ici le montrent ; en jugent aussi ainsi, parmi ceux qui s'appuient sur ces propos et sur d'autres que tient Aristote au sujet de ces questions mêmes, les gens qui ont quelque expérience de ses doctrines ; vous-même vous y rapportez⁽²¹⁸⁾ votre jugement, et, quant à nous, nous ne rayons pas ce jugement. Car ceux qui le porteront ne pourraient être plus dépourvus d'intelligence que vous ; il n'est pas facile, en effet, de rencontrer plus dépourvu d'intelligence que vous parmi ceux qui ont mis leur zèle à étudier les œuvres d'Aristote. Manifestement, dans sa réflexion sur le plaisir, Aristote discute chacune des deux opinions et finit par opter pour le plaisir, mais non pour tout plaisir, considérant que certains sont même mauvais. Et cela n'est pas correct. Il fallait, en effet, distinguer si ceux des plaisirs qui sont mauvais, sont mauvais en tant que plaisirs ; s'il en était ainsi, tous seraient mauvais. Et inversement, si un plaisir est un bien en tant que plaisir, tout plaisir doit également être un bien en tant que plaisir. Car si une chose est de telle nature en tant qu'elle-même, il faut que toute chose identique soit de cette nature en tant qu'elle-même. Aristote n'a pas su faire une telle distinction. Puisque nous avons éclairci pour vous l'opinion d'Aristote à partir des passages mêmes que vous avez cités ici, nous dirons aussi, parmi les erreurs qu'il commet dans ces passages et dans toute sa réflexion sur le plaisir (or, il en commet beaucoup), au moins la plus grande. La plus grande des erreurs qu'il commet en cette matière consiste à affirmer que «le plaisir perfectionne nos activités»⁽²¹⁹⁾ ; il l'appelle donc perfection de nos activités. Certes, peu importe s'il ne l'a pas appelé «perfection»⁽²²⁰⁾, car, si le plaisir perfectionne, il n'est pas

(217) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a 23-24.

(218) SCHOLARIOS, 95, 1.

(219) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 4, 1175 a 15-16 ; déjà, 1174 b 23, 31-32, et encore 5, 1175 a 21, 1176 a 27-28. Voir aussi ci-dessus, p. 462, 3.

(220) En se ravisant, Pléthon esquive une objection facile. De fait, le substantif

- λόγοις ἀμαρτάνει, τὸ «τελειοῦν» φάσκειν «τὰς ἐνεργείας ἡμῶν τὴν ἡδονήν»· καλεῖ μὲν οὖν καὶ τελειότητα αὐτὴν τῶν γε ἐνεργειῶν ἡμῶν. Οὐδὲν μὴν διαφέρει κἄν εἰ μὴ «τελειότητα» ἐκάλει· ἡ γὰρ δὴ τελειοῦσα οὐκ ἔσθ' ὅπως οὐχὶ κἄν τελειότης εἴη. Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτου (167)
- 5 δέομεν τελειότητα αὐτὴν φάναι, ὥστ' οὐδὲ παρεῖναι αὐτὴν οὐδὲ μᾶ ἡμῶν τελειότητι φαμεν, ἀλλὰ συναισθήσει ἀεὶ τελειώσεως παρέπεσθαι, οὐ τελειότητος, τῶν δὲ γε τελειοτήτων ἡμῶν ἐκάστων (πολυμερεῖς γὰρ ἡμεῖς καὶ ἄλλη ἄλλης ἐνεργείας ἡμῶν τελειότης) ἀπαλλάτ- (168)
- 10 τοιοῦτο· οὐδὲν μέντοι ἦττον καὶ ἐν τῷ προτέρῳ ἡμῶν συγγράμματι, ᾧ νῦν σὺ ἀντιλέγεις, διὰ βραχέος ἐπὶ τῆς κυριωτάτης ἡμῶν ἐνεργείας, f. 55r τῆς θεωρίας, ἐπιδείκνυται, ἥ δὴ φαμεν μανθάνουσι μὲν καὶ ἐκ λήθης ἀναμνησκομένοις οὐ σμικρὰν τινα ἡδονὴν ἡμῖν παρέπεσθαι, ἐκ δὲ (169)
- 15 τοῦτο ἡμῶν οὐδ' ἀντιβλέπει δυνηθεῖς ἀλλ' ἐκκλίνας, ὁμως φανλίζεις, ὡς δὴ «οὐ τοιούτοις τεκμηρίοις περὶ τῶν μεγίστων τῶν δογμάτων πιστεύειν χρεῶν», οὐ συνιεῖς ὅσον τῷ βραχεῖ τούτῳ τεκμηρίῳ βάθους (170)
- 20 ἐνεστιν. Εἰ δὲ τελειώσεως ἀεὶ συναισθήσει παρέπεται ἡ ἡδονή, τελειότητι δ' οὐδεμιᾶ, οὐδ' ἂν οἷα τ' εἴη τέλος ἡμῖν εἶναι· οὐ γὰρ τὸ τελειοῦσθαι ἡμῖν τέλος, ἀλλὰ τὸ τελειωθῆναί τε καὶ εἶναι δὴ τελείοις, οὐ γίνεσθαι· τοῦτο δ' ἐστὶ καλοῖς γενέσθαι τε καὶ εἶναι τὴν ψυχὴν· καλὸν γὰρ ἔν γε ἐκάστῳ εἶδει τὸ τέλειον. Ἐπεὶ δ' ἡμῖν σὺ μέμφῃ ὡς (171)
- 25 σὺ μὲν ἡμῖν ταῦτα οὐκ ἐν δίκῃ μέμφῃ, ὑπεσχημένοις μὲν μὴ πρὸς ἅπαντα τὰ Ἀριστοτέλει ἀμαρτανόμενα, ἀλλὰ πρὸς ἑνὶ γὰρ αὐτῶν καὶ

possible qu'il ne soit pas perfection. Nous, au contraire, nous sommes si loin de déclarer le plaisir perfection, que, à notre avis, il ne coexiste même pas avec une seule perfection, mais accompagne toujours la sensation du perfectionnement, non de la perfection, et est à l'écart de chacune de nos perfections (comme nous sommes constitués de plusieurs parties, à chacune de nos activités correspond une perfection). Nous avons démontré cela longuement ailleurs ⁽²²¹⁾ ; dans notre ouvrage précédent, auquel vous vous opposez maintenant, nous le démontrons brièvement, non pas moins toutefois, à propos de notre activité principale, la contemplation : nous y affirmons ⁽²²²⁾ qu'un plaisir considérable nous accompagne lorsque, passant de l'oubli à la réminiscence, nous apprenons, mais que, lorsque nous contemplons ce que nous savons depuis longtemps déjà, il n'y a guère de plaisir. Quant à vous, alors que vous n'êtes pas capable de regarder en face notre argument mais que vous vous esquiviez ⁽²²³⁾, vous manifestez néanmoins du mépris, en pensant qu'«il ne faut pas, concernant les vérités les plus importantes, se fier à ce genre de preuves» ⁽²²⁴⁾ ; c'est que vous ne comprenez pas quelle profondeur il y a dans cette courte preuve. Or, si le plaisir accompagne toujours la sensation du perfectionnement, mais aucune perfection, il ne peut être tel qu'il soit notre fin ; notre fin, en effet, n'est pas d'être en cours de perfectionnement, mais d'être perfectionnés et elle est d'être parfaits, non de le devenir ; ceci signifie être devenus bons et l'être dans l'âme ; car est bon ce qui, en chaque espèce, est parfait. Lorsque vous nous reprochez ⁽²²⁵⁾ de n'avoir pas parcouru tous les arguments d'Aristote en cette matière et de n'avoir pas répliqué à tout, et lorsque vous en faites une preuve d'incapacité, vous ne nous faites pas un reproche légitime : nous avions, en effet, promis ⁽²²⁶⁾ de répondre, non pas à toutes les erreurs

τελειότης ne se trouve pas dans l'*Eth. Nic.* Aristote d'ailleurs ne l'emploie que deux fois (*Phys.*, III, 6, 207 a 22 et VIII, 7, 261 a 36) et dans un contexte totalement différent.

(221) Pléthon fait-il allusion à son traité *Des vertus* ? Ed. B. TAMBRUN-KRASKER dans *Corpus phil. Medii aevi Phil. byz.*, 3, Athènes, 1987, p. 3, l. 4.

(222) *De diff.*, p. 329,33-36.

(223) Pléthon renvoie à Scholarios le reproche que celui-ci lui avait fait (94, 20).

(224) SCHOLARIOS, 94, 38.

(225) Sur ce reproche, voir ci-dessus, p. 439, n. 172.

(226) Sur cette promesse, voir ci-dessus, p. 437, n. 167.

- διὰ βραχυτάτων εἰπεῖν, σῶζουσι δὲ δήπου τὴν ὑπόσχεσιν. Σὲ δ' ἡμεῖς
 τοσοῦτο μῆκος ἀποτείνειν προθέμενον λόγων, εἴ τι τῶν ἡμετέρων
 ἐκκλίσεις, εἰκότως ὑπὸ γε ἐσχάτης ἀδυνασίας αὐτό φάμεν ἐκκλίσειν. (172)
- 5 Τί δὲ καὶ ἔστιν, ὃ ἀμαθέστατε, ἐφ' ᾧ «Πλάτωνι», ὡς φῆς, «εἴπερ που
 ἄλλοθι, καὶ ἐνταῦθα κινδυνεύοντι ἐχρῆν ἡμᾶς ἀμύνειν»; Οὐ γὰρ
 οἶσθα σὺ, ὡς ἔοικας, Πλάτωνα πολὺ ἄμεινον Ἀριστοτέλους φρόνησιν
 μὲν τῶν ἄλλων ἀρετῶν προτιμῶντα μᾶλλον, δ' οὐδ' ἄνευ φρονήσεως f. 55v
 τῶν γε ἄλλων ἀρετῶν οὐδὲ μίαν παραγίγεσθαι τῷ ἀξιοῦντα, ὡς οὐδ'
 ἂν ἀρετὴν, ἥσπερ ἂν φρόνησιν ἀπῆ, ἐσομένην, αὐτῆς δὲ δὴ φρονή-
 10 σεως τὸ περὶ τὴν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀνωτάτω θεωρίαν τε καὶ νόησιν
 κράτιστον τιθέμενον. Τί οὖν τὸ ἐν τούτοις Πλάτωνι κινδυνευόμενον (173)
 ἐστὶ; Καὶ ταῦτα ὑπ' ἀνδρὸς οὕτω ἀνωμάλου, ὃς ἐν ἧ ἐνταῦθα
 θεωρητικῇ ἡδονῇ τὴν ἀνθρωπίνην τίθεται μακαριότητα, ταύτην
 ἀνόνητον ἡμῖν πρότερον ἀπέφαινε, ὅποτε δὴ μὴ ἂν εὐδαίμονα τὸν
 15 πάνυ αἰσχρὸν οἶόν τ' εἶναι ἔφασκε γενέσθαι. Καίτοι εἰ τῷ τοῦ
 σώματος τοῦδε αἴσχει τηλικαύτην περιτίθησι τὴν δύναμιν, ὥστ'
 ἀνόνητα ἡμῖν τὰ γε ἀγαθὰ ἅπαντα ὑπ' αὐτοῦ γίγεσθαι, οὐ τῇ
 θεωρίᾳ, ἀλλὰ τῷ τοῦ σώματος τοῦδε κάλλει τὸ ἀγαπητότατον τῆς
 μακαριότητος ἐχρῆν αὐτῷ ἀποδοῦναι. Εἰ γὰρ τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναν- (174)
 20 τίον, καὶ τῷ ἐναντίῳ δήπου τό γε ἐναντίον, ἧ δὴ καὶ αὐτὸς Ἀρισ- (175)
 τοτέλης ἀξιοῖ. Ὑπὸ οὖν τοιοῦτου ἀνδρὸς καὶ οὕτω ἀνώμαλα δογ-
 ματίζοντος σὺ οἶε Πλάτωνί τι κινδυνεύεσθαι; Ἡ καὶ ἡμᾶς μέγα τι
 ποιεῖσθαι τὸ τοῖς τοῦ τοιοῦτου ἐλέγχους ἐπὶ πολὺ ἐνδιατρίβειν; (176)
 25 Ἡμῖν δ' οἱ περὶ τε ἡδονῆς καὶ τέλους τοῦ ἀνθρωπείου λόγοι πολὺ
 ἀποδεδείχασιν ἰκανῶς, Πλάτωνί τε ἐπομένους καὶ τι καὶ αὐτοῖς
 προσεπεξεργασμένοι, ὥστ' οὐδ' ἂν ἀπεικόντως ἡμᾶς τῶν γε ἐπὶ πολὺ

d'Aristote, mais à certaines d'entre elles, et très brièvement, et nous tenons notre promesse. Vous, au contraire, vous avez pris le parti d'être si prolix dans vos développements que, si vous esquiviez l'un de nos arguments, nous avons le droit de dire que vous l'esquivez par suite de la dernière incapacité. Et quel est, selon vous, dans votre grande ignorance, «le danger contre lequel il nous faudrait défendre Platon, sinon ailleurs en tout cas ici»⁽²²⁷⁾ ? Vous ne savez pas, semble-t-il, que Platon, bien mieux qu'Aristote, fait passer la sagesse avant les autres vertus : il estime que sans la sagesse pas une des autres vertus ne peut naître en quelqu'un parce qu'une vertu, dont la sagesse serait absente, ne peut exister, et il professe que, de la sagesse elle-même, le meilleur concerne la contemplation et l'intellection⁽²²⁸⁾ du Dieu suprême. Qu'y-a-t-il donc de dangereux pour Platon dans ces propos ? D'autant qu'il serait mis en danger par un homme à ce point inconséquent que, à un moment, il place la félicité humaine dans le plaisir contemplatif⁽²²⁹⁾, alors qu'auparavant il nous en a montré l'inutilité, lorsqu'il affirme l'impossibilité pour l'homme complètement difforme d'être heureux⁽²³⁰⁾. Or, s'il accorde à la difformité de notre corps une influence telle, que, par elle, tous les biens nous deviennent inutiles, c'est non pas à la contemplation, mais à la beauté de notre corps qu'il lui faudrait attribuer l'élément le plus désirable de la félicité. Car, si une chose est opposée à une autre, cette autre est aussi opposée à la première, comme Aristote lui-même le prétend⁽²³¹⁾. C'est donc par un tel homme et qui enseigne de telles inconséquences que, selon vous, Platon serait mis en danger ? Ou encore il nous faudrait considérer comme important d'insister longuement sur les arguments d'un tel homme ? La doctrine du plaisir et de la fin humaine, nous l'avons, avec l'aide de Dieu, expliquée dans d'autres écrits bien mieux qu'Aristote, et nous l'avons suffisamment démontrée en suivant Platon ainsi qu'en y ajoutant quelque chose par un travail personnel, de sorte que ce n'est pas sans raison que nous dédaignons les longs arguments

(227) SCHOLARIOS, 94, 20-21.

(228) PLATON, *Crat.*, 407 b 4 et aussi b 9 (trad. L. ROBIN dans La Pléiade, p. 644).

(229) Voir ci-dessus, p. 463, n. 217.

(230) Voir ci-dessus, p. 451, n. 203.

(231) Voir ci-dessus, p. 455, n. 206.

Ἄριστοτέλους ἐλέγχων ὑπερφρονεῖν, ἅπαξ ἐπ' αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως τοὺς λόγους ἐφ' ὅσον ἐχρῆν ἐξητακότας.

<Chapitre VI>

§1.

XXIX

Ἔπειτ' ἀδυνάτον τὸ πῦρ κύκλω κινεῖσθαι.

- Σὺ μὲν οὐτε οἶει κύκλω ἐν τῷ αὐτοῦ τόπῳ ὄν τὸ πῦρ κινεῖσθαι, f. 56r (17)
 5 οὐθ' ἡμᾶς φῆς ἀποδεικνύναι τὸ τοιοῦτον· ἃ δ' ἡμεῖς ἐξεθέμεθα πρὸς (178)
 ἀπόδειξιν τοῦ τὸ πῦρ κύκλω κινεῖσθαι, εἰ μὲν σοι οὐχ ἰκανά ἔδοξε,
 τί οὐκ ἐξήλεγξας ὅπῃ οὐχ ἰκανά, ἀλλὰ καὶ παντάπασιν ἐξέκλινας ;
 Εἰ δ' ἐκείνοις μὲν οὐδ' ἀντιβλέψαι δυνηθεὶς ἐξέκλινας τέως, τί
 ἀναισχυντεῖς φάσκων ἡμᾶς οὐκ ἀποδεικνύναι ; Ἄλλ' ἐκεῖνα μὲν (179)
 10 ἡμεῖς παρίεμεν ἐν γε τῷ παρόντι τοῖς ἐθέλουσιν ἐκ τοῦ προτέρου
 ἡμῶν ἀναλέγεσθαι συγγράμματος, ἐξ ὧν καὶ οἱ σοὶ εἰκαῖοι συλλογισ-
 μοὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ τὸ πῦρ κύκλω φέρεσθαι λυθήσονται· νυνὶ δέ σοι καὶ
 ἕτερον οἴσομεν τεκμήριον, οὐδ' αὐτὸ φαῦλον, τοῦ τὸ πῦρ κύκλω
 κινεῖσθαι. Καὶ σοὺ πρῶτον ἐκεῖνο πυνθανόμεθα· τοὺς κομήτας ἐν (180)
 15 τίνι σὺ ἡγῆ σῶματι ἐγγίγνεσθαι ; Πότερα ἐν τῷ καινῷ τῷ Ἄριστο-
 τέλους, τῷ πάμπαν ἀνωλέθρῳ ; Ἄλλ' οὗτοι φθαρτοὶ εἰσὶ· πῶς οὖν
 οἷόν τε ἐν πάμπαν ἀνωλέθρῳ σῶματι, καὶ ταῦτα ὧ καὶ ὕλη ἐξαιρετος
 καθ' ἡμᾶς καὶ ἀπαθῆς, φθαρτόν τι γενέσθαι ; Ἄμικτον γὰρ δεῖ εἶναι
 τὸ τοιοῦτο σῶμα πᾶσι τοῖς ἄλλοις καὶ μὴ διστάμενον τῶν τι
 20 φθαρτῶν ἐς ἑαυτὸ εἰσδέχεσθαι. Ἄλλ' ἐν τῷ ὑπὸ τούτῳ κατὰ Ἄριστο- (181)
 τέλη τῷ πυρί, τῷ «ὕπεκκαύματι» ὑπ' αὐτοῦ κεκλημένῳ ; Ἄλλὰ
 συνανίσχουσί γε οὗτοι καὶ συγκαταδύονται τοῖς ἄστροις καὶ κύκλω
 δὴ καὶ αὐτοὶ φέρονται ἐκείνοις παραπλησίως, ὥστ' ἂν καὶ τὸ

d'Aristote, nous qui avons, une fois déjà, examiné autant qu'il le fallait ses raisonnements en cette matière même.

<Chapitre VI : Cosmologie >

<§1. *Le cinquième corps* > (= *De diff.*, pp. 330-331)

Ensuite, il est impossible que le feu se meuve en cercle.

XX

Vous ne pensez pas que le feu, lorsqu'il est dans son lieu propre, se meut en cercle et vous déclarez ⁽²³²⁾ que nous ne le démontrons pas ; si ce que nous avons exposé ⁽²³³⁾ pour démontrer que le feu se meut en cercle ne vous a pas paru suffisant, pourquoi n'avez-vous pas prouvé en quoi consistait l'insuffisance, mais vous êtes-vous complètement esquivé ? Si c'est par incapacité de regarder en face ces arguments, que vous vous êtes jusqu'ici esquivé, comment n'avez-vous pas honte de déclarer que nous ne faisons pas de démonstration ? Mais, pour le moment du moins, nous abandonnons à ceux qui voudraient les recueillir de notre écrit précédent, ces arguments qui pourront anéantir vos raisonnements inconsidérés en faveur de la non-circularité du mouvement du feu ; maintenant c'est une autre preuve que nous vous apportons, non négligeable, de ce que le feu se meut en cercle. Et d'abord nous vous demandons ceci : en quel corps pensez-vous que se forment les comètes ? Est-ce dans le nouvel élément d'Aristote, celui qui est absolument impérissable ? Mais elles sont corruptibles ⁽²³⁴⁾ ; comment se peut-il que, dans un corps absolument impérissable et dont la matière est selon vous supérieure et impassible, se forme un corps corruptible ? Car c'est en étant à la fois non mêlé aux autres et non séparé que ce corps supérieur doit recevoir en lui l'un des corps corruptibles. Est-ce alors dans ce qui, selon Aristote, est au-dessous de ce corps, à savoir le feu ⁽²³⁵⁾, appelé par lui «réserve de combustible» ⁽²³⁶⁾ ? Mais les comètes se lèvent et se couchent avec les astres et elles se meuvent en cercle presque de la même façon qu'eux, de sorte que ce corps qui les enveloppe, le feu évidemment, se meut aussi en cercle, même si vous ne le voulez pas,

Sci
96.

(232) SCHOLARIOS, 96, 15-16 et 97, 4.

(233) *De diff.*, p. 330, 22-38.

(234) ARISTOTE, *De mundo*, I, 2, 392 b 5.

(235) ARISTOTE, *Meteor.*, I, 7, 344 b 18-19.

(236) *Ibid.*, I, 4, 341 b 19.

- περιεσχηκός αυτούς τούτο σῶμα, τὸ πῦρ δὴ, κύκλω φέρεσθαι, κἄν
 εἰ σὺ οὐ βούλει, εἰ μὴ ἄρα ἀξιώσεις σὺ αυτούς μὲν καθ' αὐτούς τοὺς
 κομήτας κύκλω τε φέρεσθαι καὶ τοῖς ἄστροις συνανίσχαι τε καὶ
 συγκαταδύεσθαι, τὸ δὲ περιέχον σῶμα αυτούς μένειν. Ἄλλὰ συγ- (182)
- 5 χωρεῖ μὲν καὶ Ἀριστοτέλης κύκλω τὸ πῦρ φέρεσθαι, ὑπὸ τῶν
 κομητῶν τούτων βιαζόμενος, κἄν εἰ σὺ φαίνη ἀγνοῶν (οὐ γὰρ ἂν f. 56v
 οὕτω ἀνέδην πρὸς τὸ τοιοῦτο ἐνίστασο), ὀθνεῖαν δ' ἀξιοῖ ταύτην
 φέρεσθαι τὴν κίνησιν τῷ ἑαυτοῦ ἐκείνῳ πέμπτῳ δὴ σώματι συμπερι-
 φερόμενον. Ἀτοπώτατος δ' ἂν εἴη τις ταῦτα ἀξιῶν, εἰ τὴν μὲν μορίου (183)
- 10 τε πυρὸς καὶ οὐδ' αἰεὶ φορὰν (οὔτε γὰρ που ὅλον φήσει οὔτ' αἰεὶ ἄνω
 τὸ πῦρ φέρεσθαι, ἀλλ' ὀπόσον γ' ἂν αὐτοῦ καὶ ὀπότε ἐν ἀλλοτρίῳ
 γίγνοιτο τόπῳ), ταύτην μὲν οἰκειοτάτην τῷ πυρὶ τὴν φορὰν τίθεται,
 τὴν δ' ὅλου τε πυρὸς καὶ ἐνδελεχῆ καὶ ἄπαστον, ταύτην δ' αἰ (184)
- 15 εἰ γὰρ τὸ πῦρ κύκλω οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ παρὰ φύσιν τε δὴ καὶ βίᾳ
 φέρεται, ἐχρῆν αὐτὸ ἀνθελκόμενον ὑπὸ τοῦ ἡρεμεῖν τέως πεφυκέναι
 μὴ ὁμοιοταχῶς τῷ Ἀριστοτέλους ἐκείνῳ πέμπτῳ σώματι συμπεριφέ-
 ρεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάμπολύ τι ἐκείνου ἀπολείπεσθαι. Νῦν δὲ φαίνον- (185)
- 20 ται καὶ οἱ κομήται τοῖς ἄστροις ὁμοιοταχῶς συνανίσχοντές τε καὶ
 συγκαταδύόμενοι· εἰ γὰρ καὶ παραφέρονται πως ἔς τε δὴ τὸ πλάγιον
 καὶ ὅποι ἄλλοσε τύχοιεν (ἀλλὰ τούτο μὲν τὸ ἀνώμαλον αὐτοῖς τῇ
 σφῶν εἴη ἂν ὕλη οἰκεῖον φθαρτῆ οὔση), τὴν μέντοι ὄλην περιφορὰν
 ὁμοιοταχῆ τοῖς ἄστροις σώζουσιν, ὡς δῆλοι εἶναι ὑφ' ἐνός τε καὶ
 ταυτοῦ καὶ συνεχοῦς σώματος οὗτοι τε δὴ καὶ τὰ ἄστρα περιεχομέ- (186)
- 25 νοί τε καὶ περιφερόμενοι εἴ γε ὁμοιοταχῶς ἀλλήλοις περιφέρονται.
 Ὅμοιοταχῶς δὲ φημι, οὐκ ἰσοταχῶς· οὐδὲν γὰρ τῶν σφαίρας
 περιστρεφομένης μορίων ἕτερον ἐτέρῳ ἰσοταχῶς, ἔξω τῶν τῷ ἴσῳ
 τοῖν πόλοιν ἐκατέρωθεν καὶ ἅμα τοῦ κέντρου ἀφεστηκότων, ἀλλ'
 ὁμοιοταχῶς ἅπαντα ἐν τῷ τοιοῦτῳ ἀλλήλοις τὰ γε σφαίρας μόρια f. 57r (187)
- 30 φέρεται. Εἰ δ' Ἀριστοτέλης οὐδενὶ ἄλλῳ ἰσχυριζόμενος τὸ αὐτοῦ

2 αὐτούς μὲν: αὐτούς τε Benakis
 Benakis 14 λέγω Gass Benakis
 20 17 μὴ: καὶ Gass Benakis
 Gass 30 αὐτοῦ Benakis

13 ταύτην δ' αἰ om. Gass αἰ: οὖν
 16 ἡρεμεῖν scripsi ἡρεμεῖν MV, cf. p. 458,
 21 ἄλλοτε Benakis 24 ἄστρα: ἄρθρα

à moins que vous n'alliez prétendre que les comètes, par elles-mêmes, se meuvent en cercle et se lèvent et se couchent avec les astres, tandis que le corps qui les enveloppe reste fixe. D'ailleurs Aristote aussi, contraint par ces comètes, admet que le feu se meut en cercle ⁽²³⁷⁾, même si vous l'ignorez manifestement (car ce n'est pas sans réticence que vous vous opposez à ce point), mais il prétend que le feu se meut de ce mouvement étranger parce qu'entraîné par ce 5^e corps, qui lui est personnel. Prétendre cela serait tout à fait absurde, puisque ce serait considérer que le mouvement intermittent d'une partie du feu (il ne dira pas en effet que c'est la totalité du feu qui toujours se meut vers le haut, mais seulement le feu qui se trouve dans un lieu autre que le sien et tant qu'il s'y trouve) est le mouvement le plus propre au feu, tandis que, à l'inverse, le mouvement continu et incessant de la totalité du feu ne lui serait plus propre, mais étranger. Ce qu'il dit est évidemment impossible ; si le feu, en effet, se mouvait en cercle non pas conformément mais contrairement à sa nature et sous contrainte, il faudrait que, ralenti par sa tendance naturelle à être jusqu'alors en repos, il soit entraîné par ce 5^e corps d'Aristote non pas à une vitesse semblable, mais à une vitesse bien inférieure à celle de celui-ci. En réalité les comètes manifestement se lèvent et se couchent à une vitesse semblable à celle des astres ; car, si elles se déplacent un peu en oblique ou en quelque direction que ce soit (mais ceci serait pour elles une irrégularité propre à leur matière ⁽²³⁸⁾ qui est corruptible), elles maintiennent cependant toute leur révolution à une vitesse semblable à celle des astres, de sorte que ces comètes et les astres dans l'environnement desquels elles se meuvent, existent évidemment par l'effet d'un seul et même corps, qui leur est continu, s'il est vrai que comètes et astres se meuvent, les uns par rapport aux autres, à une vitesse semblable. Je dis «à une vitesse semblable» et non «à une vitesse égale» ; car aucune des parties d'une sphère en révolution ne se meut à une vitesse égale à celle d'une autre partie, sauf celles qui sont à égale distance à la fois des deux pôles et du centre, mais toutes les parties d'une sphère, faite d'un corps de ce genre, se meuvent, les unes par rapport aux autres, à une vitesse égale. Si Aristote n'a d'autre fondement pour innover son 5^e corps que le mouvement circulaire et le

(237) *Ibid.*, b 23 ; cf. aussi, 7, 344 a 11-14.

(238) Pléthon se souvient-il ici d'ARISTOTE, *De gen. et corr.*, II, 10, 336 b 21-23 ?

- πέμπτον σῶμα καινοποιεῖ ἢ τῇ κυκλωφορία τε καὶ εὐθυφορία
 (φαίνεται δ' ἢ κυκλωφορία τῷ πυρὶ προσοῦσα κατὰ φύσιν μᾶλλον
 ἢ ἡ εὐθυφορία· δεῖν γὰρ ἂν τὴν κατὰ φύσιν ἐκάστου κίνησιν ἐν τῷ
 οἰκείῳ ὄντος τόπῳ θεωρεῖν, καὶ οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ γεγονότος), οἴχεται
 5 αὐτῷ τὸ πέμπτον ἐκεῖνο σῶμα οὐ μόνον καινόν, ἀλλὰ καὶ κενόν
 ἀναφανέν. Εἰ δὲ τοῦτο μὲν τὸ πῦρ οὐ πάμπαν ἀνώλεθρον, ἀλλ' (188)
 ὁμοίως τοῖς ἄλλοις τοῖς γε συγγενέσιν, ἀέρι τε δὴ καὶ ὕδατι καὶ γῆ,
 τῷ μὲν ὄλῳ ἀνώλεθρον τοῖς δὲ μέρεσι φθαρτόν, δεῖ δὲ καὶ πάμπαν
 ἀνώλεθρον εἶναι τι σῶμα, τὰ ἄστρα ἔστω τοῦτο, ἐν μὲν πυρὶ δια-
 10 τώμενα καὶ πυρὸς τὴν τοῦ σώματος ἔχοντα ὕλην, διὰ δὲ εἶδη πολλῶ
 θεϊότερα ἢ κατὰ τὸ πυρὸς εἶδος, καὶ τὰ σώματα ἐναντοῖς πάμπαν
 ἀπαθανατίζοντα, οὐ δι' ὕλην ἰδίαν οὐδεμίαν τοιαῦτα ὄντα. Τί γὰρ δεῖ (189)
 αὐτοῖς ὕλης ἰδίας τινός, εἰ ἰκανὰ ἔσται καὶ τῇ κοινῇ ὕλῃ τὸ αὐτὸ
 ποιεῖν; Ἡ τίνος ἂν ἔνεκα καὶ ὁ θεός, ὥς γε σὺ φῆς, οὐ τῇ ἀρετῇ τῇ
 15 τῶν εἰδῶν καὶ τὰ σώματα αὐτοῖς ἀνώλεθρα σώζοι (κατὰ φύσιν διὰ
 τῶν θειοτέρων τὰ χεῖρω), ἀλλὰ δι' ὕλης ἰδίας γε καινοποιίας; Οὐ γὰρ (190)
 δὴ διὰ τὸ σέ τε καὶ τὸν σὸν ἑταῖρον Ἀριστοτέλη οὕτω μᾶλλον
 βούλεσθαι, ἐχρῆν καὶ τὸν θεόν, τὸν αὐτοῦ θεσμὸν οὐδὲν δέον
 συγχέαι. Σὺ δὲ δὴ τὴν τῶν ἄστρον ὕλην, εἰ καὶ τῶν ἄλλων ὀτιοῦν (191)
 20 δυνήσεται εἰδῶν, λέγων δεῖν ἂν αὐτὴν καὶ ἐνεργεῖα ποτὲ αὐτὸ σχεῖν,
 καὶ οὕτω δηλαδὴ τὰ ἄστρα οἰχῆσθαι ἐς ἕτερον αὐτοῖς τῆς ὕλης
 μεταπεπτωκυίας εἶδος, πρῶτον μὲν τὴν Ἀριστοτέλους ἐκείνην διαί- f. 57v
 ρεσιν ἡγνοηκέναι μοι δοκεῖς, τὰ μὲν αἰεὶ ἐνεργεῖα εἶναι ἀξιοῦντος, τὰ
 δὲ ποτὲ μὲν δυνάμει ποτὲ δ' αὖ ἐνεργεῖα, τὰ δ' οὐδέποτε ἂν ἐνεργεῖα

mouvement rectiligne ⁽²³⁹⁾ (le mouvement circulaire est manifestement plus conforme à la nature du feu que le mouvement rectiligne ; il faudrait, en effet, observer le mouvement naturel de chaque élément lorsque celui-ci est dans son lieu propre, et non dans un lieu autre que le sien) ⁽²⁴⁰⁾, alors ce 5^e corps s'évapore, s'étant révélé non seulement nouveau (*καινόν*), mais encore creux (*κενόν*). Si ce feu, d'une part, n'est pas absolument incorruptible mais, comme les éléments apparentés — air, eau, terre —, incorruptible dans sa totalité et corruptible dans ses parties et s'il faut, d'autre part, qu'il y ait un corps absolument incorruptible, que les astres soient ce corps ! D'une part, ils sont constitués de feu, c'est-à-dire qu'ils ont du feu comme matière de leur corps, d'autre part, c'est grâce à des formes ⁽²⁴¹⁾ qui, beaucoup plus divines qu'une forme comparable à celle du feu, immortalisent complètement leurs corps, et nullement grâce à leur matière propre, qu'ils sont tels <c-à-d. incorruptibles>. Pourquoi leur faudrait-il une matière propre, s'ils sont capables de faire la même chose par la matière commune ? Ou à quelle fin, selon vous ⁽²⁴²⁾, Dieu maintiendrait-il leurs corps, incorruptibles, non pas par la vertu des formes (alors que, selon la nature, les êtres inférieurs existent grâce à ceux qui sont plus divins), mais grâce à l'innovation d'une matière propre ? Ce n'est pas parce que vous et votre ami Aristote préférez la deuxième façon, que Dieu le devrait aussi, alors qu'il n'aurait pas à transgresser sa loi à lui. Lorsque vous dites ⁽²⁴³⁾ que, si la matière des astres est en puissance n'importe laquelle parmi les formes, elle devrait un jour la posséder en acte, et que les astres en disparaîtraient évidemment leur matière étant passée ⁽²⁴⁴⁾ à une autre forme, de prime abord vous me semblez ignorer cette distinction d'Aristote selon lequel il y a ce qui est toujours en acte, ce qui est tantôt en puissance tantôt en acte, et ce qui, jamais en acte, est toujours en puissance seulement ⁽²⁴⁵⁾. Car,

(239) Cf. ARISTOTE, *De caelo*, I, 2, 268 b 17-18.

(240) Cf. *De diff.*, p. 330, 35-37.

(241) Dans le passage parallèle du *De diff.* (p. 331, 10-11), les corps sont dits immortalisés «grâce à la présence d'une âme» (*διὰ ψυχῆς παρουσίας*). Sur cette question, SCHOLARIOS (98, 7-17) réduit, à bon compte semble-t-il, la différence entre Platon et Aristote.

(242) SCHOLARIOS, 97, 8-12.

(243) *Ibid.*, 95, 33-36.

(244) Sur cette expression, voir PLATON, *Crat.*, 440 b 1-2.

(245) ARISTOTE, *Metaphys.*, K, 9, 1065 b 5-6.

- ἀεὶ δὲ δυνάμει μόνον. Οὐδὲν γάρ, ὡς ἔπος εἶπεῖν, σὺ τῶν φιλοσοφίας (192)
 οἶσθα καλῶν, εἰ μὴ ἄρα παρακούσματος ἄττα, «καὶ ταῦτα μέντοι κακὰ
 κακῶς». Εἰ γὰρ οὐκ ἀνάγκη ἅπαν τὸ δυνάμει ὄν καὶ ἐς ἔργον ποτὲ (193)
 ἐλθεῖν ἂν, τί κωλύει τὴν ἐν τοῖς ἄστροις ὕλην ἅπαντα εἶδη δυναμένην
 5 καθ' αὐτὴν καθ' ὅσον γε ὕλην, μηδέποτε ἐς μηδὲν τῶν ἄλλων ἤξειν,
 περιοσιὰ τῆς τῶν κατεσχηκότων εἰδῶν δυνάμεως κωλυομένην; (194)
 Ἔπειθ' ἡμεῖς οὐδ' οὕτω φαμέν, ἀλλ' ἰέναι τε ἂν καὶ ἐς ἕτερα εἶδη
 καὶ ταύτην τὴν ἐν τοῖς ἄστροις γιγνομένην ὕλην, καὶ οὐδὲν λυμαί-
 νεσθαι τοῦτο αὐτῶν τῷ ἀνωλέθρῳ, ἅτε γὰρ ἅπαντα εἶδη τὴν γε
 10 πρεσβυτάτην δυναμένην ὕλην οὐδ' ἂν μένειν οὐδαμοῦ, ἵνα δὴ καὶ
 ἔργῳ ἅπαντα ἃ δύναται εἶδη ὑπεισίη, πεφυκυῖαν οὖν ἐν ἅπασι
 σώμασιν ἐπιρρεῖν τε ἀεὶ καὶ ἀπορρεῖν τοῖς γε δὴ ζωοῖς (ἐκ γὰρ τῶν
 νεκρῶν ἀπορρεῖν μόνον ἐκ μὲν τῶν θᾶπτον ἐκ δὲ τῶν βράδιον καὶ
 βραδυτάτα γε ἀπ' ἐνίων), ἀλλὰ ἀύξανομένοις μὲν πλείω τῆς ἀπορ-
 15 ρεύσης ἐπιρρέουσιν, φθίνουσι δὲ πλείω αὖ τῆς ἐπιρρεύσης ἀπορ-
 ρέουσιν. Τί κωλύει καὶ ἐν τοῖς τῶν ἄστρον σώμασιν ἐπιρρέουσιν μὲν
 ἀεὶ καὶ ἀπορρέουσιν, ἴσην δ' ἀεὶ τῇ ἐπιρροῇ τὴν ἀπορροὴν σφύζουσαν
 περιοσιὰ τῶν γε ἐν αὐτοῖς εἰδῶν δυνάμεως, σφύζειν ὁμως ἀνώλεθρα (195)
 αὐτοῖς τὰ σώματα, μηδὲν ἐτέρας ὕλης παρὰ τὴν κοινὴν καὶ μίαν
 20 δεόμενα; Τὴν δ' ἀνθρωπεῖαν σὺ ψυχὴν οὐ τάδε ἡμῶν τὰ σώματα
 ἀπαθανατίζουσιν ἐπιδεικνὺς καὶ τοῦτω οἰόμενος πρὸς τοὺς περὶ f. 58r
 Πλάτωνα χρῆσθαι τεκμηρίῳ τοῦ μηδὲ τὰς τῶν ἄστρον ψυχὰς δόνα-
 σθαι ἂν αὐτοῖς τὰ σώματα ἀπαθανατίζειν, εἰ μὴ ἡ ὕλη αὐτοῖς τοῦτο
 ἐξαιρέτος οὔσα παρεῖχεν, ἀγνοῶν φαίνη τοὺς αὐτοὺς μηδὲ τῆς ψυχῆς (196)
 25 τῆς ἀνθρωπείας τοῦτ' ἀπαξιούοντας. Ἀπαθανατίζειν γὰρ καὶ τὴν
 ψυχὴν τὴν ἡμετέραν οἱ αὐτοὶ σώματι ἀξιοῦσι, τό γε προσεχὲς ἑαυτῇ
 ὄχημα, πνεῦμα δὴ τι ὄν πυρῶδες, ᾧ μέσῳ αὐτὴν χρωμένην καὶ τῷ
 θνητῷ ποτε τῷδε σώματι συγγίγνεσθαι, οὐκ ἀμέσως ἀσωμάτου
 ἀνωλέθρου θνήτῳ σώματι συγγιγνομένου, ἀλλὰ διὰ μέσου σώματός (197)
 30 του ἀνωλέθρου. Καὶ ταύτην τὴν δόξαν ἀπὸ Ζωροάστρου ἐς τοὺς περὶ

pour le dire en un mot, vous ne connaissez rien des beautés de la philosophie, seulement quelques déviations «et cela qui est mauvais, <vous le connaissez> mal»⁽²⁴⁶⁾. Si, en effet, tout ce qui est en puissance ne passe pas nécessairement un jour à l'acte, qu'est-ce qui fait obstacle à ce que, dans les astres, la matière, qui par elle-même en tant que matière est en puissance toutes les formes, ne passe jamais à aucune d'elles, empêchée par la profusion de force des formes qui la retiennent ? Ensuite, nous ne disons même pas cela, mais nous disons que cette matière, qui advient dans les astres, pourrait passer à d'autres formes et que ce passage n'est nullement gêné par leur incorruptibilité, car la matière primordiale, qui est en puissance toutes les formes, ne reste aucunement telle qu'elle est, afin par là de revêtir en acte toutes les formes qu'elle était en puissance ; cela lui est donc naturel d'entrer et sortir sans cesse dans tous les corps, du moins pour les vivants (des morts, en effet, elle ne fait que sortir, des uns plus vite, des autres plus lentement, de certains très lentement), mais tandis que, pour ceux qui croissent, elle entre plus qu'elle ne sort, inversement, pour ceux qui déclinent, elle sort plus qu'elle n'entre. Qu'est-ce qui empêche que, dans les corps des astres aussi, la matière entre et sorte sans cesse, mais qu'en maintenant toujours le reflux égal au flux par la profusion de force des formes en eux, elle maintienne l'incorruptibilité de leurs corps qui n'ont nullement besoin d'une autre matière à côté de la matière commune et unique ? Lorsque vous faites remarquer⁽²⁴⁷⁾ que l'âme humaine n'immortalise pas notre corps et lorsque vous croyez pouvoir vous servir de cet argument contre les disciples de Platon comme preuve que les âmes des astres ne seraient pas capables d'immortaliser leurs corps — seule une matière qui serait supérieure⁽²⁴⁸⁾ leur procurerait cette immortalité —, vous ignorez manifestement que les mêmes philosophes ne dénie pas cette influence à l'âme humaine. Car les mêmes philosophes estiment que notre âme même immortalise un corps, le véhicule qui lui est attaché étant un souffle de feu, dont elle se sert comme intermédiaire pour s'unir un jour à ce corps mortel, car ce n'est pas immédiatement qu'un incorporel impérissable s'unit à un corps mortel, mais il s'y unit par l'intermédiaire d'un corps impérissable. Et cette doctrine, venue de la tradition

(246) ARISTOPHANE, *Cav.*, 189.

(247) SCHOLARIOS, 97, 22-23 et 31-32.

(248) Voir ci-dessus, p. 468, 17.

Πλάτωνα κατεληλυθυῖαν Ἰωάννης τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Πλούταρχος, εἴτε δὴ προσήκουσαν εἴτε μή, καὶ Ἀριστοτέλει προσποιούσι. Σοί γε (198) μὴν καὶ τοῦτο τὸ τεκμήριον κενὸν πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα ἀναπέφανται· καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, σοι ἔρημος τῶν ἀμνηστικῶν τεκμηρίων
 5 λειπόμενος, κινδυνεύει οὐκ ἔχειν ὃ τι χρήσαιτο τῇ τοῦ ἑαυτοῦ (199) πέμπτου σώματος καινοποιῖα.

§2.

Τί δ' ἢ περὶ ἀλέας τῆς ἡλίου αὐτοῦ ψυχρολογία, οὐ τῇ φύσει τοῦ αὐτοῦ σώματος τὸ θερμὸν ἀποδιδόντος, ἀλλὰ τῇ κινήσει; Ἡ σὺ δόξη φαυλότατά τε καὶ κάκιστα ἀμύνεις. Ἐπιδεικνόντων γὰρ ἡμῶν «οὐ
 10 καὶ τὴν σελήνην τῇ κινήσει παραπλησίως θερμαίνουσαν», σὺ ἐνιστάμενος οὐ πάσῃ κινήσει Ἀριστοτέλη τὸ θερμαίνειν φῆς ἀποδιδόναι, ἀλλὰ τῇ ταχίστῃ μόνῃ, καίπερ Ἀριστοτέλους «πᾶσαν κίνησιν» (200) φάσκοντος «πεφυκέναι ἐκπυροῦν». Εἰ μὲν οὖν ἀπάσῃ τὸ θερμαίνειν ἀποδοθήσεται κινήσει, καὶ τὴν σελήνην ἐχρῆν ἂν αὐτὸ ποιεῖν· εἰ δὲ f. 58v
 15 τῇ ταχίστῃ μόνῃ, οὐδ' ἂν τὸν ἥλιον· οὐ γὰρ ἡ ἡλίου κινήσεις τυγχάνει

de Zoroastre ⁽²⁴⁹⁾ aux disciples de Platon, Jean ⁽²⁵⁰⁾ et, avant lui, Plutarque ⁽²⁵¹⁾ l'attribuent aussi à Aristote, qu'elle lui convienne ou non. Cette preuve dont vous vous servez contre les disciples de Platon se révèle creuse ; et Aristote, que vous laissez déserté par les preuves qui assureraient sa défense, risque de ne pas avoir à se servir de l'innovation de son 5^e corps.

< §2. *Le soleil* > (= *De diff.*, p. 331 >

Quel est par ailleurs ce langage glacial qu'il <Aristote> tient sur la chaleur du soleil, qui produit le chaud non pas par la nature de son corps, mais par son mouvement ⁽²⁵²⁾ ? C'est une opinion que vous défendez ⁽²⁵³⁾ très médiocrement et fort mal. Tandis que nous alléguons que «la lune par son mouvement ne chauffe pas de façon semblable» ⁽²⁵⁴⁾, vous répliquez en disant ⁽²⁵⁵⁾ qu'Aristote attribue le fait de chauffer non pas à tout mouvement, mais seulement au plus rapide, encore qu'il affirme que «par nature tout mouvement embrase» ⁽²⁵⁶⁾. Si donc le fait de chauffer est attribué à tout mouvement, il faudrait que la lune aussi produise cet effet ; mais s'il l'est seulement au plus rapide, le soleil non plus ne le produirait pas ; car ce n'est pas le mouvement du soleil qui est le plus rapide, c'est plutôt celui des

(249) *Comment. aux Oracles*, p. 277.

(250) Jean Philopon (*In de anima*, p. 255, 8-14) évoque explicitement cette doctrine selon laquelle la descente de l'âme dans le corps ne se fait pas sans intermédiaire (*οὐδὲ κάθοδον ἕμεσον δεῖ εἶναι*) mais il la donne comme professée par d'autres que lui, sans indiquer de noms.

(251) GASS renvoie à PLUTARQUE, *Consolat. ad Apoll.*, chap. 27-28 (27 = ARISTOTE, fr. 6 ROSS) et à *Quaest. plat.*, chap. 7. TAYLOR, *op. cit.* (préface, p. 356, n. 8) p. 71, n. 194, indique, avec la mention «doubtless», *Mor.* VII, 401, 17 (= *De Pythiae oraculis*). Ces indications se sont révélées inexactes. Nous n'avons, quant à nous, retrouvé trace de l'affirmation de Pléthon dans aucun des fragments d'Aristote conservés par Plutarque, selon le recueil de D. ROSS. Les investigations de BENAKIS et de MALTESE sont restées, elles aussi, sans résultat.

(252) ARISTOTE, *Meteor.*, I, 3, 341 a 19-20 (déjà cité dans le *De diff.*, p. 331, 22-23).

(253) SCHOLARIOS, 98, 31-36.

(254) *De diff.*, p. 331, 23-24.

(255) SCHOLARIOS, 99, 1-2.

(256) ARISTOTE, *De caelo*, II, 7, 289 a 21 (le texte d'Aristote parle du mouvement, non pas de tout mouvement ; même citation reproduite ci-dessous, p. 478, 21-22, également avec modification. Pour une généralisation du même type, voir ci-dessus, p. 441, n. 176) ; cf. aussi *Meteor.*, I, 3, 341 a 17-18 et 34-35.

- οὐσα ἢ ταχίστη, ἀλλ' ἢ ἄστρον μάλιστα τῶν ἀπλανῶν. Οὔτε δὲ τῆς
σελήνης παραπλησίως ἡλίῳ θερμαινούσης, οὔτε τῶν ἀπλανῶν ἄ- (201)
στρον, οὐ κενὸν καὶ τοῦτο Ἀριστοτέλους ἀναφαίνεται τὸ καινο-
λόγημα ; Σὺ δὲ μὴ οὔτω τετύφωσο ὥσθ' ἃ σὺ μὴ οἶσθα μὴδ' ἄλλους
5 οἶεσθαι εἰδέναι, φάσκων μὴ ἂν εἶναι ἡμῖν πίστιν παρασχεῖν τῆς τῶν
ἡλίου καὶ σελήνης ἀφ' ἡμῶν ἀποστημάτων πρὸς τὰ τάχη αὐτῶν
ἀναλογίας. Ἐμμεῖς γὰρ εἶ μάλαι τοῦτο ἴσμεν ὡς ἀνάλογον τοῖς
ἀποστήμασιν αὐτῶν τοῖς ἀφ' ἡμῶν καὶ τὰ τάχη αὐτοῖς ἔχει, πλήν περ
ᾧσον ἢ σελήνη τῇ ἐπὶ τάναντία θάττονι κινήσει καὶ τῆς ἀναλογίας
10 ἀπολείπεται· τοῦτο δ' ἂν πάνσμικρόν τι εἴη πρὸς τηλικαύτην ἀλέας
ὑπερβολήν. Ἐ δὲ γε ἄστρον τῶν ἀπλανῶν καὶ ὑπερβάλλει τι τὴν (202)
τοιαύτην ἀναλογίαν διὰ τὸ αὐτῶν αὖ τῆς ἐπὶ τάναντία κινήσεως
βραδύτατον, ὥστ' ἐχρῆν τὴν μὲν σελήνην τῷ μείονι τοῦ ἀποστήματος
τὸ βράδιον τῆς κινήσεως ἀνταναπληροῦσαν, τὰ δ' ἀπλανῆ ἄστρα τὸ
15 μῆκος αὖ τοῦ ἀποστήματος τῷ θάττονι τῆς κινήσεως, παραπλησίως
καὶ ταῦτα τῷ ἡλίῳ θερμαίνειν, τῆς μὲν θάττονος κινήσεως καὶ
μᾶλλον ἂν θερμαινούσης, ἀπάντων δὲ «τῶν δρᾶν ὀτιοῦν ἐχόντων
δύναμιν σωμάτων καὶ ἐγγύθεν μᾶλλον αὐτὸ δρᾶν πεφυκότων». (203)
Φαμὲν μὲν οὖν καὶ ἡμεῖς τὴν κίνησιν θερμαίνειν, ἀλλ' οὐ καθ' ᾧσον
20 γε κίνησιν ἀλλὰ καθ' ᾧσον ἂν καὶ παράτριψιν τινα ποιοῖ· καὶ γὰρ
Ἀριστοτέλει καὶ τοῦτο ἡμάρτηται, τὸ «τὴν κίνησιν ἀπλῶς» φάσκειν
«πεφυκέναι ἐκπυροῦν», οὐ μᾶλλον ἢ τὴν διὰ κινήσεως παράτριψιν. (204)
Θερμαίνεσθαι γὰρ ἂν τὰ παρατριβόμενα σώμασι σώματα, ἃ πρὸς τῷ f. 59r
κινεῖσθαι καὶ ἄπτεσθαι μάλιστ' ἂν δέοι ἀλλήλων, ὃ ἐπὶ τοῦ ἡλίου

9 θᾶττον Gass
23 τῷ : τὸ Gass

12 αὖ τῆς : αὐτῆς Gass

14 ἀνταναπληρῶσαι Gass

étoiles fixes ⁽²⁵⁷⁾. Puisque ni la lune ni les étoiles fixes ne chauffent de façon semblable au soleil, ce propos nouveau d'Aristote ne se révèle-t-il pas, lui aussi ⁽²⁵⁸⁾, creux ? Mais vous n'êtes pas aveuglé au point d'ignorer que d'autres ont une opinion sur ce que, vous, vous ignorez, puisque vous déclarez ⁽²⁵⁹⁾ qu'il ne nous serait pas possible de fournir une garantie de la proportion entre l'éloignement, par rapport à nous, du soleil et de la lune, et leur vitesse. En fait, nous savons parfaitement que leur vitesse est en proportion de leur éloignement par rapport à nous, sauf pour la lune qui manque la proportion dans la mesure où son mouvement vers les contraires est plus rapide ; mais ceci serait tout à fait négligeable en comparaison de la surabondance tellement grande de la chaleur solaire. Le mouvement des étoiles fixes dépasse quelque peu cette proportion à cause cette fois de la très grande lenteur de leur mouvement vers les contraires, de sorte que, la lune, d'une part, compensant son mouvement plus lent par son éloignement moins grand, les étoiles fixes, d'autre part, compensant à leur tour l'importance de leur éloignement par leur mouvement plus rapide ⁽²⁶⁰⁾, ces corps devraient eux aussi chauffer de façon semblable au soleil, puisque le mouvement plus rapide chauffera aussi davantage et que tous «les corps qui ont une capacité de faire quoi que ce soit, le feront naturellement davantage en le faisant de plus près» ⁽²⁶¹⁾. Nous aussi, nous disons que le mouvement chauffe, non pas toutefois en tant que mouvement mais en tant qu'il peut provoquer un certain frottement ; car ceci aussi est une erreur d'Aristote d'affirmer que «par nature le mouvement à lui seul embrase» ⁽²⁶²⁾, et non pas plutôt le frottement dû au mouvement ⁽²⁶³⁾. Pour que puissent s'échauffer les corps qui se frottent les uns aux autres, il faudrait surtout que, outre le mouvement, ils aient un contact entre eux ; à propos du soleil, il serait difficile de découvrir de quelle façon il chauffe par contact avec nous et par frottement dû à son mouvement,

(257) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 10, 267 b 7-8.

(258) Comme le serait, selon Pléthon, le propos d'Aristote sur le 5^e corps, rapporté ci-dessus, p.p. 472, 5.

(259) SCHOLARIOS, 99, 8.

(260) Pléthon rappelle ici ARISTOTE, *Meteor.*, I, 3, 341 a 21-23.

(261) *De diff.*, p. 331, 26-27.

(262) Même citation ci-dessus, p. 476, 12-13, ici modifiée par l'addition de l'adverbe *ἀπλῶς*.

(263) N'est-ce pas ce qui se lit dans ARISTOTE, *De caelo*, II, 7, 289 a 19-21 ?

χαλεπὸν ἂν εἶναι ἐξευρεῖν ὄτω τρόπῳ ἀπτόμενος ἡμῶν καὶ παρα-
 τρίβων τῇ κινήσει ἀλεαίνει, καὶ ταῦτα μήτε τῆς σελήνης μήτε τῶν
 ἄλλων ἄστρον τῇ κινήσει τὸ παραπλήσιον ποιούντων. Πῶς οὖν οὐ (205)
 5 κοινῇ ἀπάντων τε ἀνθρώπων περὶ ἀλέας τῆς ἡλίου δόξα καὶ ἅμα τῶν
 τῶ ὄντι σοφῶν ὑγιῆς τε καὶ ἀνέλεγκτος, τὸ τὸν ἥλιον, ὥσπερ καὶ τῶ
 φωτὶ τᾶλλα ἄστρα ὑπερβάλλει, οὕτω καὶ τῇ ἐμφύτῳ θερμότητι
 ὑπερβάλλοντα καὶ ἡμᾶς ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἀλεαίνειν ;

<Chapitre VII>

XXX

Εἰ μὲν γὰρ βουλευέσθαι τὸ διανοεῖσθαι λέγει, ἀνάγκη μὲν (206)
 10 πάντα ἐπὶ τὸ οἰκεῖον ἀφικνεῖσθαι τέλος, νοῦ τινος προβουλεuo-
 μένου περὶ αὐτῶν, τουτέστι διανοουμένου καὶ τὸ τέλος, ἐν
 ἑαυτῷ προδιατυπῶντος, ὡς αὐτός φησιν. Ἄλλ' οὐχ οὕτω τὸ
 βουλευέσθαι οὐθ' οἱ κατὰ τῆς φύσεως ἐπιχειροῦντες, οὐτ'
 Ἀριστοτέλης ἐλάμβανεν.

15 Ἦδη μὲν σε ἡμεῖς καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐξηλέγξαμεν οὐδαμῇ τῆς (207)
 Ἀριστοτέλους ἀπτόμενον διανοίας, ἀλλὰ καὶ λίαν αὐτῆς ἀποπλανώ-
 μενον· οὐδὲν δ' ἦττον καὶ ἐν τοῖσδε τὸ τοιοῦτο πάσχω ἐλεγχθήσῃ. (208)

Καὶ μοι ἐκεῖνο πρῶτον εἶπέ· μῶν σὺ ἡγήῃ ἢ εἶναι ἢ γεγονέναι ποτέ
 20 τινὰς ἀνθρώπων νοῦν μὲν τινὰ τοῖς φύσει γιγνομένοις ἐφεστάναι
 νομίζοντας, καὶ ἔπειτα διὰ τὸ μὴ ἀγνοοῦντα ζητεῖν ἄλλ' εὖ εἶδέναι,
 ἐφ' ὃ τι δεῖ ἕκαστον τῶν φύσει γιγνομένων ἀφικνεῖσθαι, οὐδ' ἂν
 ἔνεκά του αὐτὰ ἄγειν ἀξιῶντας ; Εἰ μὲν γὰρ οἶει τοιοῦτους σὺ ποτέ (209)
 τινὰς γεγονέναι, ἀφρονέστατος εἶ ἀνθρώπων· εἰ δ' οὐδὲ πώποτ' ἂν f. 59v
 25 Ἀριστοτέλη ἀντιλέγειν φῆς, τοῖς οὐτ' ἂν γεγονόσιν οὐτ' ἂν ποτε (210)

1 εἶναι : εἶη Gass

5 ἀλέας τῆς : τοῦ Gass

7 καὶ : καὶ ἐν Gass

et ce le serait d'autant plus que ni la lune, ni les autres astres ne produisent par leur mouvement un effet semblable. Comment ce sophisme d'Aristote ne serait-il pas, lui aussi, creux et glacial, tandis qu'est saine et irréfutable l'opinion que partagent sur la chaleur du soleil tous les hommes et à la fois les véritables sages, selon laquelle le soleil nous chauffe de façon très supérieure parce qu'il surpasse les autres astres par sa chaleur naturelle, comme il les surpasse aussi par sa lumière ?

<Chapitre VII : La finalité dans la nature et dans l'art> (= *De diff.*, pp. 331-332)

Si le verbe *βουλευέσθαι* (délibérer) signifie «concevoir», il est nécessaire que tous les êtres atteignent leur fin propre, parce qu'une intelligence a exercé à leur sujet l'activité de *προβουλευέσθαι*, c'est-à-dire concevoir et se représenter d'avance la fin en soi-même, comme il le dit lui-même⁽²⁶⁴⁾. Mais ni les hommes qui étudient la nature, ni Aristote ne prennent en ce sens le verbe *βουλευέσθαι*. XXI
SCH
102

Déjà dans ce qui précède nous vous avons convaincu de n'atteindre nullement la pensée d'Aristote, mais d'errer bien loin d'elle ; ici encore vous ne serez pas moins convaincu de souffrir d'une telle errance. Et dites-moi d'abord ceci : selon vous, existe-t-il ou a-t-il jamais existé parmi les hommes des gens pour penser qu'une intelligence préside aux êtres qui deviennent par nature, et pour ensuite estimer que ce n'est pas en vertu d'un savoir parfait qu'elle les mènerait à la fin à laquelle chacun d'eux doit arriver, mais qu'elle le ferait en tâtonnant parce qu'elle serait dans l'ignorance ? Car, d'une part, si vous croyez que de tels gens ont un jour existé, vous êtes le plus insensé des hommes ; d'autre part, si quelqu'un de tel, c'est-à-dire qui aurait cette opinion, n'avait jamais existé, comment pouvez-vous affirmer⁽²⁶⁵⁾ qu'Aristote s'oppose à de tels gens, alors que ceux-ci n'auraient jamais existé et n'existeront jamais ? Mais manifestement Aristote ici⁽²⁶⁶⁾ comprend l'expression *τὸ βουλευόμενον* dans le sens général de «celui qui raisonne»⁽²⁶⁷⁾, non dans le sens de «celui qui

(264) *De diff.*, p. 331, 39-332, 2.

(265) Cf. SCHOLARIOS, 100, 25 et s. ; 101, 31 et s.

(266) ARISTOTE, *Phys.*, II, 8, 199 b 26-28 (cité ci-dessous, p. 482, 20-21 et déjà dans le *De diff.*, p. 331, 33-35.

(267) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 12-13.

- ἐσομένοις ; Ἄλλὰ Ἀριστοτέλης μὲν καὶ πάνν δῆλός ἐστιν ἐνταῦθα τὸ
 βουλευόμενον ἐπὶ τοῦ ὅλως λογιζομένου λαμβάνων, καὶ οὐ τοῦ (211)
 ἀγνοοῦντος μὲν ζητοῦντος δέ. Τὸ δὲ πρᾶγμα ἐστὶ τοιόνδε· ἦν κοινὸν
 ἀνθρώπων ἀπάντων ἀξίωμα, καὶ ἔστι γε αἰεὶ τοῖς εἰς φρονουσί, μηδὲν
 5 τῶν ἕνεκά τοῦ τι ποιοῦντων ἄνευ νοῦ ἐπὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἄγειν τὸ
 ποιούμενον. Τούτου δὲ μένοντος βεβαίου τοῖς πρὸ Ἀριστοτέλους τοῦ (212)
 ἀξιώματος, οἱ μὲν τὰ βελτίω φρονοῦντες τῶν ἀνθρώπων, ὁρῶντες τὰ
 φύσει γιγνόμενα ὁμοίως μὲν τοῖς κατὰ τέχνην γιγνόμενα καὶ πολὺ τὸ
 ἕνεκά του ἐν αὐτοῖς, αὐτὰ δ' ἄλογά τε ὄντα καὶ ἀνόητα, νοῦν τινα
 10 θεῖον ἐνόμισαν αὐτοῖς ἕξωθεν τε ἐφεστάναι καὶ ἕνεκά του ἄγειν
 ἕκαστον αὐτῶν, ὡσπερ καὶ τοῖς σκευαστοῖς τῶν γε ἀνθρώπων οἱ (213)
 δημιουργοὶ ἐφεστᾶσιν. Οἱ δὲ τὸ μὲν νοῦν τινα ἐφιστάναι θεῖον τοῖς
 φύσει γιγνόμενοις ὠκνησαν ὑπὸ ἀθεότητος, τὴν δὲ φύσιν μὴ ἂν ἕνεκά
 του ποιεῖν ἢ ποιεῖ ἐνόμισαν, ἰσχυριζόμενοι τῷ ἀλογίστῳ αὐτῶν τῶν
 15 φύσει γιγνομένων. Τούτων οὕτω διαφερομένων ἀλλήλοις, Ἀριστο- (214)
 τέλης, ἰδίας αἰρέσεως λόγων σοφιστῆς γερονῶς, τὸ μὲν ἕνεκά του
 ποιεῖν τὴν φύσιν συγχωρεῖ τοῖς γε οὕτω νομίζουσι, νοῦν δὲ τῇ φύσει
 ἕξωθεν θεῖον ἐπιστῆσαι ὀκνήσας καὶ αὐτὸς κατὰ τῶν ἀνδρῶν ἐκεί-
 20 νους τοὺς ἀθεωτέρους, ὃ δὴ λοιπὸν ἦν, κατὰ τοῦ κοινοῦ ἐκείνου
 ἀξιώματος χωρεῖ, «ἄτοπον» εἶναι φάσκων «τὸ μὴ οἶεσθαι ἕνεκά τοῦ f. 60r
 τι γίνεσθαι, ἂν μὴ ἴδωσι τὸ ποιοῦν βουλευσάμενον», ὃ ἐστὶ λογισά- (215)
 μενον. Καὶ πειρᾶται δὴ τὸ λογίζεσθαι τοῦτο καὶ τῶν τεχνῶν τῶν
 ἀνθρωπίνων ἀφελέσθαι, πάνν τε ἀλογίστως λέγων καὶ ἀσχημονῶν,
 κἂν εἰ σὺν αὐτῷ φαύλως ἀμύνεις, ἐπὶ τοῦ ἀγνοοῦντος μὲν ζητοῦντος
 25 δὲ τὸ βουλευέσθαι ὑπολαμβάνων, οὐδεμίαν ἐν τούτοις χώραν τοῦ
 τοιούτου ἔχοντος. Ὅτι δὲ τοιαύτη ἡ Ἀριστοτέλους διάνοια, οὐ μόνον (216)
 δῆλον ἐκ τοῦ μηδαμοῦ αὐτὸν νοῦ τινος μεμνήσθαι ἕξωθεν θεοῦ τοῖς
 φύσει τούτοις γιγνομένοις ἐφεστῶτος, δέον ἂν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς

3 τοιόνδε : τοιοῦτο Gass 13 μὴ ἂν : καὶ ἄνευ τοῦ Gass 20-21 τοῦ τι :
 του Arist. ed. 21 ποιοῦν : κινοῦν Arist. ed.

ignore et tâtonne». Voici d'ailleurs l'état de la question : c'était un axiome ⁽²⁶⁸⁾ commun à tous les hommes, et ce l'est toujours pour les hommes de bon sens, qu'aucun des êtres qui produisent quelque chose en vue d'une fin ne mène ce qui est produit à sa fin sans intelligence. Cet axiome demeurant bien établi pour les prédécesseurs d'Aristote, les uns ⁽²⁶⁹⁾, qui sont les plus sensés parmi les hommes, voyant les êtres qui deviennent par nature ressembler à ceux qui deviennent selon l'art et renfermer en eux beaucoup de finalité alors que ces êtres eux-mêmes ⁽²⁷⁰⁾ sont dépourvus de raison et d'intelligence, crurent qu'une intelligence divine y préside de l'extérieur et mène chacun d'eux à une fin, à la manière dont, parmi les hommes, les artisans président aux objets qu'ils fabriquent. Les autres, par athéisme, redoutèrent de préposer une intelligence divine aux êtres qui deviennent par nature et crurent que la nature ne ferait pas en vue d'une fin ce qu'elle fait ; ils s'appuyaient sur ce qu'il y a de plus irrationnel dans les êtres mêmes qui deviennent par nature. Devant cette divergence entre les premiers et les seconds, Aristote, en sophiste qui fait un choix personnel parmi les doctrines, concède, à ceux qui le croient, que la nature agit en vue d'une fin, mais, redoutant lui aussi, comme ces hommes athées, de préposer à la nature une intelligence divine extérieure, s'écarte — c'était l'issue qui lui restait — de l'axiome commun, en affirmant qu'«il est absurde de ne pas croire que c'est en vue d'une fin que quelque chose devient, si l'on ne voit pas que l'agent a exercé l'activité de *βουλεύεσθαι*» ⁽²⁷¹⁾, c'est-à-dire raisonner. Et il essaie d'éliminer ce moment de raisonnement des arts humains également, et cela en s'exprimant de façon tout à fait irrationnelle et en faisant triste figure, même si vous, vous le défendez, médiocrement d'ailleurs, et que à cet effet vous comprenez ⁽²⁷²⁾ le verbe *βουλεύεσθαι* dans le sens de «ignorer et tâtonner», alors qu'un tel sens n'a aucune place dans ces passages. Que telle soit bien la pensée d'Aristote, cela

(268) Sur ce terme, voir ci-dessus, p. 391, n. 57.

(269) Nous traduisons ainsi pensant qu'il s'agit ici du premier groupe de sages ; un peu plus bas (ci-contre ligne 12), Pléthon y oppose le second (*οἱ δὲ*), tandis qu'il indique ensuite (*ibid.*, 15-16) qu'Aristote a cru pouvoir se distinguer de l'un et de l'autre.

(270) Même développement dans *Lois* (p. 80) où Pléthon nomme les abeilles, fourmis et araignées.

(271) ARISTOTE, *Phys.*, II, 8, 199 b 26-28.

(272) SCHOLARIOS, 102, 9 et 103, 18.

- εικόνοσ ἢ αὐτὰ εικάζει, οὐχ ἑτέρω ὑφ' ἑτέρου ἰατρευομένω εικάζων,
 ὡσπερ οὖν καὶ ἔδει, εἰ νοῦν αὐτοῖσ θεῖον ἐφίστη, ἀλλ' «αὐτῷ αὐτόν (217)
 ἰατρεύοντι». Καίτοι οὐδὲ πρὸς οὐσ ἀντιλέγει ἐχυρόν τι ἐχούση τῇ
 εἰκόνι ταύτη κέχρηται· ὑπολάβοιεν γὰρ ἂν εὐθύσ· ἀλλ' ὁ μὲν αὐτόσ
 5 αὐτόν, ὃ Ἄριστοτέλεσ, ἰατρεύων οὐ δήπου ἀλογίστωσ, ἀλλὰ τῇ ἰδίᾳ
 διανοίᾳ τὸ αὐτοῦ σῶμα ἰατρεύεισ, ὡστ' ἂν αὐτόν εικότωσ καὶ ἔνεκά
 του ποιεῖν ἃ ποιεῖ ἰατρεύων ἑαυτόν· μετὰ γὰρ διανοίασ ποιεῖ. Τὰ δὲ
 φύσει ταῦτα γιγνομένα οὐτ' ἰδίᾳ διανοίᾳ χρῆσθαι φαίησ ἂν, οὔτε
 νοῦν τινα σὺ αὐτοῖσ ἔξωθεν ἐφίστησ, ὡσπερ οὐδ' ἡμεῖσ εἶπερ οὐχ
 10 ἑτέρω ὑφ' ἑτέρου ἰατρευομένω εικάζεισ, ἀλλ' «αὐτῷ αὐτόν
 ἰατρεύοντι», ὡστε ἔνεκά σοι τῆσ εικόνοσ ταύτησ οὐδ' ἂν ἔνεκά του (218)
 αὐτὰ γίγνοιτο. Ἄριστοτέλεσ μὲν οὖν τοιοῦτοσ ἄτοπά τε ἀξιῶν καὶ
 αὐτοῖσ φαυλότατα ἀμύνων, πλήθει δὲ μόνον συγγραμμάτων
 ἐκπλήττων οὐσ ἐκπλήττει· ἐν οἷσ καὶ ἄττ' ἂν εὐδοκιμοῖ, οὐκ ἴδια ἂν
 15 εἶη αὐτοῦ, ἀλλ' ἃ Πλάτωνοσ διήκουσε πάνυ σοφιστικῶσ ἰδιουμένου. f. 60v
 Ἴσωσ δ' ἂν εἶη ἴδι' ἄττα αὐτοῦ εὔ ἔχοντα ἔν γε τοῖσ φαύλοισ καὶ (219)
 σμικροῖσ διὰ τὸ τῆσ διανοίασ αὐτοῦ πρὸσ γοῦν τὰ τοιαῦτα ὀξυδερκέσ,
 εἰ καὶ πρὸσ τὰ μείζω ἀμβλυωπόν. Ὅτι δ' ἀνόητόν ἐστί τὸ μὲν ἔνεκά
 του ποιεῖν τὴν φύσιν συγχωρεῖν, νοῦν δ' αὐτῇ μὴ ἐφιστάναι, ἐνθένδε (220)
 20 δῆλον· τὰ τέλη, ἐφ' ἃ τῶν φύσει γιγνομένων ἕκαστα ἴεται, οὐ καὶ τὴν
 ἀρχὴν εὐθύσ φνομένοισ πάρεστιν αὐτοῖσ, ἀλλ' ὕστατα δήπου παραγί- (221)
 γνεται. Σκοπῶμεν δ' αὐτὸ ἐφ' ἐνόσ τοῦδε· τῇ ἀμπέλου ἔλικι τέλος
 ἐστί τὸ ἑτέρου φυτοῦ πτόρθω περιελιχθεῖσαν ἐκείνω τὴν ἄμπελον
 ἀναδῆσαι τῷ φυτῷ, ταύτην ἐν τοῖσ φυτοῖσ τὴν φύσιν εἰληχυῖαν,
 25 ἐπαλλόκαυλον εἶναι· οὐκοῦν τὸ ἑτέρου φυτοῦ πτόρθω τὴν ἔλικα

résulte avec évidence non seulement du fait qu'il ne mentionne jamais d'intelligence divine présidant de l'extérieur aux êtres qui deviennent par nature, alors qu'il devrait le faire, mais encore de l'image à laquelle il les compare : il les compare non pas à quelqu'un de guéri par autrui, comme il le devrait s'il leur préposait une intelligence divine, mais «à quelqu'un qui se guérit lui-même»⁽²⁷³⁾. Contre ceux auxquels il s'oppose, il a donc recours à une image qui n'a pas grande solidité ; car ils pourraient aussitôt objecter : mais, Aristote, celui qui se guérit lui-même ce n'est certes pas sans raisonner, mais c'est avec sa pensée propre qu'il guérit son corps, de sorte que ce serait vraisemblablement aussi en vue d'une fin que celui qui se guérit lui-même fait ce qu'il fait ; car il le fait avec sa pensée. Quant à ces êtres qui deviennent par nature, vous ne pourrez pas dire qu'ils se servent d'une pensée propre⁽²⁷⁴⁾ et, contrairement à nous, vous ne leur préposez pas non plus une intelligence extérieure, puisque vous les comparez non pas à quelqu'un de guéri par autrui, mais «à quelqu'un qui se guérit lui-même», de sorte que, selon vous, en vertu de cette image, ce n'est pas en vue d'une fin qu'ils deviendraient. Tel est donc Aristote trouvant justes des idées absurdes et les défendant très médiocrement ; c'est seulement par une masse d'écrits qu'il fascine ceux qu'il fascine ; les opinions par lesquelles il se serait fait une renommée ne lui seraient pas propres, mais seraient une appropriation, à la manière d'un sophiste, de ce qu'il a entendu de Platon. Peut-être lui serait propre ce qu'il y a de bien dans les domaines insignifiants et mineurs, grâce au regard perçant de son esprit pour ce genre de réalités, tandis que sa vue est bien courte pour les questions plus importantes⁽²⁷⁵⁾. Qu'il soit insensé d'admettre que la nature agit en vue d'une fin sans y préposer une intelligence résulte clairement de ceci : les fins vers lesquelles tend chacun des êtres qui deviennent par nature n'y sont pas présentes au tout début de leur croissance, mais surviennent beaucoup plus tard. Examinons cela à propos d'un cas que voici⁽²⁷⁶⁾ : la vigne de la vigne a pour fin, après s'être enlacée autour de la branche d'une autre plante, de lier la vigne à cette plante ; parmi les plantes, la vigne, en effet, a reçu cette nature d'appuyer sa tige sur une autre plante ; or,

(273) ARISTOTE, *Phys.*, II, 8, 199 b 31-32.

(274) Allusion à ARISTOTE, *Phys.*, II, 8, 199 a 20-23 ?

(275) Propos semblables ci-dessus, p. 404, 10-13.

(276) Même exemple dans *Lois*, p. 82.

- περιελιχθεῖσαν ἀναδησαι τὴν ἄμπελον οὔτε τῇ ἀμπέλῳ φυομένη, οὔτε τῇ ἔλικι εὐθύς πάρεστιν, ἀλλ' ὕστατόν γε παραγίγνεται. Οὐδέν (222)
 μέντοι ἦττον τοῦ φύεσθαι ὅλως ἔλικα τῇ ἀμπέλῳ αἴτιον τελικὸν ἢ ἐφ'
 5 ἐτέρῳ φυτῷ ἀνάδεσις αὐτῆς ἐστίν. Ἀμήχανον δὲ τὸ μηδέπω ὄν, μηδ' (223)
 ἐν τοῖς οὔσι τεταγμένον, ὄντος τοῦ ἤδη αἴτιον γίνεσθαι· εἶναι γὰρ
 δεῖ τὸ αἴτιόν του γιγνόμενον, οὐχὶ μὴ εἶναι. Προειληφθαι ἄρα δεῖ ἐν
 τινι νῶ τὴν τῆς ἀμπέλου ἐφ' ἐτέρῳ φυτῷ ἀνάδεσιν, ὃς αὐτῇ ἐπισ-
 10 τατῶν, ὡσπερ δημιουργὸς ἀγῆρ σκευαστοῖς, καὶ τὴν ἔλικα αὐτῇ τῆς
 τοιαύτης ἔνεκα ἀναδέσεως φύσει, ἢ καὶ θαυμασίως, ἐὰν μὲν μηδέν
 10 τι αὐτῇ τοιοῦτον παρακέρηται οἷω περιελιχθῆναι, ἐπ' εὐθύ πως
 φαίνεται φερομένη, ἐὰν δὲ πτόρθος τις παρῆ, εὐθύς περιελίχθη· (224)
 οὔτ' οὖν τὴν ἔλικα τῇ ἀμπέλῳ μὴ οὐ τούτου ἔνεκα φύεσθαι, ὅπως
 ἐτέρῳ αὐτὴν φυτῷ ἀναδήση, νοῦν ἔχει τὸ μὴ ἀξιοῦν, οὔτε τὸ μὴ νοῦν f. 61r
 τοῖς τοιοῦτοις ἐφιστάναι ἔχει ἂν καὶ ὄντινοῦν λόγον. Πλάτων μὲν οὖν
 15 τὰ εἶδη νοῦς ποιῶν, ταῦτα προσεχεῖς ἐφίστησιν ἐκάστοις τῶν φύσει (225)
 γιγνομένων νοῦς· ἐρχῆν δὲ καὶ Ἀριστοτέλη, εἰ μὴ τούτοις ἐβούλετο
 συγχωρεῖν, ἄλλον γοῦν τινα τρόπον νοῦν αὐτοῖς θεῖον ἐφιστάναι, καὶ
 μὴ οὕτω καταγελάστως «αὐτῷ αὐτὸν ἰατρεύοντι» τὰ φύσει γιγνόμενα
 εἰκάζειν, δηλαδὴ ὡς οὐδένα αὐτοῖς νοῦν ἐξῶθεν ἐφεστηκότα. Σὺ μὲν (226)
 20 οὖν «ἄθεον ἡμᾶς» φάσκων «Ἀριστοτέλη συκοφαντεῖν», αὐτὸς μᾶλλον
 ἡμᾶς συκοφαντεῖς· οὐ γὰρ ἄθεον ἡμεῖς Ἀριστοτέλη οὔτ' ἔφαμεν
 οὔτε φαμέν, θεοὺς ὅλως τῷ οὐρανῷ ἐφιστάντα, ἀλλ' «ἐς ἀθεότητα
 αὐτὸν ἀποκλίνειν» φαμέν τε καὶ ἔφαμεν, καὶ μαλ' ἐν δίκῃ. Ὁ γὰρ
 25 πρῶτον μὲν τὸν θεῶν τῶν ἄλλων ἠγούμενον θεὸν οὐ καὶ τῇ θεότητι (227)
 ἐξαιρέτον τιθέμενος, ὡσπερ Πλάτων τε καὶ οἱ ἀπὸ Ζωροάστρου
 πάντες, ἀλλὰ παραπλησίας τοῖς ἄλλοις οὐσίας, εἴ γε πάντας τε
 ὡσαύτως αὐτοὺς δι' αὐτοὺς ὄντας ποιεῖ, κάκεινον ἀντιμερίτην τοῖς

que la vrille, après s'être enlacée autour de la branche d'une autre plante, lie la vigne n'est présent ni à la vigne dès qu'elle pousse, ni à la vrille en son début, mais survient beaucoup plus tard. Cependant la liaison de la vigne à une autre plante n'en est pas moins cause finale de ce qu'une vrille pousse généralement à la vigne. Par ailleurs, il est impossible que ce qui n'existe pas encore, ou n'a pas encore été agencé dans les êtres, devienne cause de quelque chose qui est déjà ; car ce qui devient cause de quelque chose, doit être et non pas ne pas être. Il faut donc que la liaison de la vigne à une autre plante ait été préconçue dans une intelligence qui, en y présidant comme un artisan préside aux objets qu'il fabrique, fera pousser la vrille en vue de cette liaison ; et de façon étonnante, car si rien ne se trouve près d'elle à quoi s'enlacer, on la voit aller tout droit, mais si une branche est présente, aussitôt elle s'enlace ; par conséquent, ne pas estimer que la vrille pousse à la vigne à cette fin de la lier à une autre plante, n'a pas de sens, et ne pas préposer une intelligence à de tels processus serait également dépourvu de toute raison. Platon, donc, qui considère les Idées comme des intelligences ⁽²⁷⁷⁾ les prépose comme intelligences contiguës à chacun des êtres qui deviennent par nature ; Aristote aussi, même s'il ne voulait pas faire cette concession, devait de quelque façon leur préposer une intelligence divine et non pas, de manière aussi ridicule, comparer les êtres qui deviennent par nature «à quelqu'un qui se guérit lui-même», ce qui montre qu'aucune intelligence n'y préside de l'extérieur. Donc lorsque vous prétendez que «nous accusons calomnieusement Aristote d'être athée» ⁽²⁷⁸⁾, c'est plutôt vous qui nous calomniez ; car nous n'avons pas dit et nous ne disons pas qu'Aristote est athée, puisqu'il a globalement préposé des dieux au ciel, mais nous disons et avons dit, et cela à bon droit, qu'«il incline vers l'athéisme» ⁽²⁷⁹⁾. Tout d'abord, en effet, le dieu qui a l'hégémonie sur les autres, il ne le conçoit pas d'une divinité supérieure, comme le font Platon et tous les disciples de Zoroastre, mais d'une essence proche de celle des autres dieux, puisqu'il les considère tous comme existant par eux-mêmes de la même façon et celui-là comme ayant même part ⁽²⁸⁰⁾ que les autres dans la distribution des sphères ;

(277) Sur cette vue néoplatonicienne, voir déjà *De diff.*, p. 326, 33 ; p. 336, 27-28 ; p. 337, 21-22.

(278) SCHOLARIOS, 100, 21 ; voir aussi 104, 10-11.

(279) *De diff.*, p. 332, 17-18.

(280) Sur *ἀντιμερίτης* terme rare déjà utilisé ci-dessus, voir p. 412, 20.

ἄλλοις ἐν τῇ τῶν σφαιρῶν διανομῇ, ἔπειτα δὲ καὶ τῆς τοῦ οὐρανοῦ
 οὐσίας, οὔτε τοῦτον οὔτε ἄλλον οὐδένα θεῶν δημιουργὸν ποιῶν,
 ὡσπερ οἷ τε σοφοὶ πάντες καὶ τῶν ἰδιωτῶν τὸ πλεῖστον, πρὸς δὲ καὶ
 τοῖς φύσει γιγνομένοις τούτοις οὐδένα νοῦν θεῖον κατὰ τῶν ἀνδρῶν
 5 τοὺς θεοσεβεστέρους ἐφιστάς, ὁ τὰ τοιαῦτα ἅπαντα νοσῶν πῶς οὐκ
 ἐς ἀθεότητα ἀποκλίνων ἐστὶ ; Καὶ μὲν δὴ καὶ τὴν τύχην τῆς γε θείας (228)
 προνοίας ἀλλοτριῶν, δηλὸς ἐστὶν ἤτοι παντάπασιν τὴν τοῦ θεοῦ
 πρόνοιαν ἐκβάλλων τῶν γε ἀνθρωπίνων, ἢ ὅτι ἐλάχιστον αὐτῆς
 λείπων, ἢ καὶ ἐν δίκῃ τὸ μικρολόγον αὐτοῦ περὶ τῆς προνοίας
 10 διακωμωδεῖται. Οἱ μὲν γὰρ σοφοὶ τε πάντες καὶ τῶν ἄλλων οἱ τὰ (229)
 βελτίω φρονοῦντες ἅπαντα μὲν, ὅποσα ἂν ἀνθρώποις κατορθοῖτο, τῇ f. 61v
 θεῖα προνοία νέμοντες, τῆς δὲ προνοίας τοῦτο, ὅσον μὴ παρ' ἡμᾶς
 μηδὲ δι' ἡμῶν τὸ κατορθοῦν ἡμῖν παρέχεται, τύχην τε καλοῦντες καὶ
 θεῖαν τύχην, ὡς οὐ παρ' ἡμᾶς οὐδὲ δι' ἡμετέραν ἀρετὴν, ἀλλὰ διὰ
 15 μόνην θεῖαν δὴ αἰτίαν ἀποβαίνον, δηλοῖ εἰσι τῇ θεῖα προνοία καὶ τὴν
 τύχην συνοικειοῦντες. Ἀριστοτέλης δ' ὡς τὴν τύχην τῆς τοῦ θεοῦ (230)
 προνοίας ἀλλοτριῶν, καὶ αὐτὰ ἃ σὺ περὶ τῆς τύχης ὡς δὴ εὐσεβέσ-
 τατα αὐτῷ εἰρημένα ἐν τῇδέ σου τῇ συγγραφῇ ἐκτέθεισαι, δηλοῖ· «ἢ
 δὲ τύχη καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἀληθῶς ὡς ἂν τύχοι γίνεται. Εἰ δὲ γε
 20 τῷ θεῷ τὸ τοιοῦτον ἀπονέμοιμεν, φαῦλον αὐτὸν κριτὴν ποιήσομεν ἢ
 οὐ δίκαιον· τοῦτο δ' οὐ προσῆκόν ἐστι θεῷ». Ταῦτα γὰρ φησιν (231)
 Ἀριστοτέλης, ἀγνοῶν τὴν θεῖαν δικαιοσύνην, ὅπῃ τὰ τοιαῦτα
 ἐκάστω τε ἅμα ἐς δύναμιν καὶ τοῦ παντὸς τῇ ἀρμονίᾳ συμφορώτατά
 γε ἀποδίδωσι, τὸ τοῦ ὄλου ἀεὶ ἀγαθὸν τοῦ τοῦ μέρους κατὰ τὸ
 25 δικαιοτάτον προτιμῶσα. Διὰ δὴ ταῦτα πάντα καὶ ἡμεῖς μάλιστα τὸν (232)
 ἄνδρα προήγημεθα ἐλέγχειν, ἵνα μή τις Ἀβερὸν πειθόμενος, ὡσπερ
 καὶ τῶν πρὸς Ἑσπέραν οἱ πολλοί, καὶ ὡς πάντα σοφῶ αὐτῷ
 προσέχων ἅμα καὶ τῶν ἐς ἀθεότητα αὐτῷ φερουσῶν δοξῶν λάθῃ
 ἀναπλησθεῖς, ἀλλ' εἰδὼς αὐτοῦ τοῖς συγγράμμασι συχνὰ μὲν τὰ
 30 μοχθηρὰ ἐγκαταμεμιγμένα, οὐκ ὀλίγα δὲ καὶ τὰ χρηστά, τὰ χρηστὰ
 δὴ ταῦτα ἀναλεγόμενος φυλάττηται τὰ μοχθηρὰ.

ensuite, il ne considère ni ce dieu ni aucun autre des dieux comme démiurge de l'essence du ciel, ainsi que le font tous les sages et la majorité des profanes ; enfin, à ces êtres qui deviennent par nature il ne prépose aucune intelligence divine, s'opposant ainsi aux hommes les plus pieux : comment avec de telles carences ne serait-on pas enclin à l'athéisme ? Quant à la fortune, il est clair qu'il la rend étrangère à la providence divine, soit qu'il élimine complètement la providence divine des affaires humaines, soit qu'il la réduise au plus strict minimum ; aussi est-ce à bon droit que l'on tourne en ridicule ses babillages ⁽²⁸¹⁾ sur la providence. Tous les sages, en effet, et, parmi les autres, les hommes de bon sens attribuent à la providence divine tout ce qui réussit aux hommes ; ce qui relève de la providence et nous procure la réussite sans venir de nous ni par nous, ils l'appellent fortune et fortune divine, parce que cela arrive sans venir de nous ni par notre vertu, mais uniquement par une cause divine ; ils montrent ainsi qu'ils assimilent la fortune à la providence divine. Aristote au contraire rend la fortune, étrangère à la providence divine, ainsi que le montrent ces paroles sur la fortune que vous avez citées dans votre ouvrage ⁽²⁸²⁾ comme dites par lui avec beaucoup de piété : « la fortune et les effets de la fortune, vraiment se produisent comme cela se trouve. Si nous attribuions cela à Dieu, nous en ferions un juge médiocre ou dépourvu de justice, ce qui ne convient pas à Dieu » ⁽²⁸³⁾. Voilà ce que dit Aristote ; il ignore comment la justice divine accorde à chacun ce qui est en même temps, dans la mesure du possible, le plus utile à l'harmonie du tout, elle qui, conformément à ce qui est le plus juste, fait toujours passer le bien de l'ensemble avant celui de la partie ⁽²⁸⁴⁾. C'est tout cela qui nous a principalement conduit à réfuter cet homme ; notre intention était d'empêcher que quiconque, persuadé par Averroès ⁽²⁸⁵⁾ comme la plupart des Occidentaux, et croyant se fier à un véritable sage en toutes matières, ne soit, par lui, inconsciemment contaminé par des opinions qui portent à l'athéisme ; si on sait au contraire que, dans ses écrits, se trouvent mêlés des éléments pernicieux en grand nombre et des choses utiles non moins nombreuses ⁽²⁸⁶⁾, recueillant l'utile on se gardera du pernicieux.

(281) Même expression ci-dessus, p. 376, 7.

(282) SCHOLARIOS, 104, 29-32.

(283) ARISTOTE, *M. Mor.*, II, 8, 1207 a 8-11.

(284) Voir déjà ci-dessus, p. 459, n. 212.

(285) *De diff.*, p. 321, 7.

(286) Même considération ci-dessus, p. 376, 18-19.

<Chapitre VIII>

XXXI Εἰ δὲ καὶ ἔνια τῶν γινομένων ἄνευ αἰτίου γίνεσθαι λέγει, τὸ (233)
 μὲν αἴτιον κατὰ τὴν ὠρισμένην ἔννοιαν, τὸ δὲ γίνεσθαι κατὰ τὴν
 ὀλοσχερῆ καὶ συγκεχυμένην δῆπου λαμβάνει.

“Ὅταν τι τῶν . Αἰριστοτέλους σὺ ὑπολαμβάνῃς, ἢ ὑπολαμβάνεις, (234)

5 ἐχρῆν σε σκοπεῖν καὶ εἰ τῷ ὑποκειμένῳ ὄλω χωρίῳ συμβαίνει τι ἢ σὴ f. 62r
 ὑπόληψις, ἵνα μὴ εἰκαῖα λέγων καὶ τοῖς λόγοις τοῖς ὑποκειμένοις

κατ’ οὐδὲν προσαρμόττοντα ἀσχημονῆς. Οὕτω γὰρ Ἀριστοτέλους (235)
 λέγοντος «ἄτοπον δὲ καὶ τὸ γένεσιν ποιεῖν αἰδίων ὄντων», σὺ τὴν
 γένεσιν ἐπὶ τῆς χρονικῆς ὑπολαμβάνων, καὶ οὐ τῆς κατ’ αἰτίαν,

10 ἠλέγχθῃς τῷ πρὸς τὴν ὄλην ὑπόθεσιν οὐ συμβαῖνον τι λέγειν· οὕτω
 τὸ βουλευέσθαι σὺ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν μὲν ζητεῖν δέ, καὶ οὐ τοῦ ὄλως
 λογίζεσθαι ὑπολαμβάνων, τῷ ἀναρμόστῳ, αὐτὸ κἀνταῦθα πρὸς τὸν
 ὑποκείμενον λόγον ἐξέληλεγξαι. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν, τὴν τε δὴ γένεσιν (236)

15 θαυμαστόν, εἰ ὡς ἐρμαῖω σὺ περιτυχῶν τῇ ὁμωνυμίᾳ, ἢ σοι ᾤου πρὸς
 τὸν λόγον τι λυσιτελήσειν, ὑπελάμβανες, οὐ συνεωρακῶς ὑπὸ ἀσυννε-
 σίας ὡς τῷ γε οὐ πρὸς τὴν ὑποκειμένην συμβαίνοντι ὑπόθεσιν ἀλώση
 αὐτὸ οὐδὲν ὑγιὲς ὑπολαμβάνων. Ἐνθάδε γε μὴν τὸ αἴτιον οὐδέποτε (237)

20 οὐδαμοῦ ὁμώνυμον εὐρημένον σὺ ἐς ὁμωνυμίαν βιαζόμενος, καὶ
 ταύτη ἀσχημονεῖς. Τὴν μὲν γὰρ αἰτίαν ἔστιν εὐρεῖν καὶ ὁμωνύμως τὴν
 μέμφιν ἔσθ’ ὅτε δυναμένην· τὸ δ’ αἴτιον οὐδέποτε ἄλλο τι ἴσμεν
 δυνάμενον παρά τε Ἑλλησι τοῖς ἄλλοις καὶ Ἀριστοτέλει ἢ τὸ ὄλως
 ἀποτελοῦν τι, ἂν τε ὡς τέλος αὐτὸ ἀποτελῇ, ἂν τε ὡς ὑποκινούνη, ἂν
 τε ὡς παράδειγμα, ἂν τε ὡς ὕλη, καὶ ἔτι, ἂν τε ἄμεσον, ἂν τε μὴ

25 ἄμεσον ἢ. “Ὁ δὲ σὺ χωρίον Ἀριστοτέλους προτείνεις ἐπὶ τῷ ἐνδείξα- (238)

σθαι τὸ ἐγγυτάτω αἴτιον ἰδίως αἴτιον αὐτὸν καλοῦντα, δῆλος εἶ καὶ
 τοῦτο ὃ τι βούλεται οὐ συνιεῖς. Ἀριστοτέλης μὲν γὰρ φησι· «δεῖ δὲ (239)

7 προσαρμόττοντα scripsi — αρμόττοντα MV

8 καὶ τὸ : καὶ Arist. ed.

11 καὶ οὐ : καὶ Gass

<Chapitre VIII : Le déterminisme >

Lorsqu'il dit ⁽²⁸⁷⁾ que, parmi les êtres qui deviennent, certains deviennent sans cause, il comprend le terme αἴτιον (cause) dans son sens limité, et le terme γίνεσθαι (devenir) dans son sens général et vague. λ
S
1

Chaque fois que vous comprenez quelque chose d'Aristote, dans la mesure où vous comprenez, il vous faudrait aussi examiner si votre compréhension s'accorde avec l'ensemble du passage envisagé, afin d'éviter de faire triste figure par des paroles inconsidérées et nullement en rapport avec le contexte. Ainsi, par exemple, lorsqu'Aristote dit qu'«il est absurde de poser une génération d'êtres qui sont éternels» ⁽²⁸⁸⁾, vous comprenez génération dans le temps, et non selon la cause, et vous êtes convaincu de dire quelque chose qui ne s'accorde pas avec l'ensemble du propos ; de même, lorsque vous comprenez le verbe βουλευέσθαι dans le sens de «ignorer et tâtonner», et non dans le sens général de «raisonner» ⁽²⁸⁹⁾, vous êtes, là aussi, complètement convaincu d'être en désaccord avec le contexte. Mais ces termes, γένεσις et βουλευέσθαι, peuvent dans l'usage se dire en plusieurs sens ; ce n'est donc pas étonnant si tandis que vous êtes tombé sur l'homonymie comme sur une aubaine dont vous croyiez qu'elle vous serait un avantage pour le raisonnement, vous comprenez, sans voir, par manque d'intelligence, que vous êtes à nouveau convaincu de ne rien comprendre de sain, faute d'être en accord avec le propos envisagé. Dans le cas présent, en contraignant à l'homonymie le terme αἴτιον, alors que jamais nulle part il n'a été trouvé homonyme, vous faites triste figure dans cette matière aussi. Il est possible, en effet, de trouver une homonymie pour le terme αἴτια qui peut parfois signifier «blâme», mais le terme αἴτιον nous savons que, chez les Grecs et chez Aristote en particulier, il ne peut jamais avoir d'autre sens que le sens général de «accomplissant complètement quelque chose», qu'il s'agisse de l'accomplir comme fin, comme moteur, comme modèle, comme matière, et encore de façon immédiate ou de façon non immédiate. Quant au passage d'Aristote que vous alléguiez ⁽²⁹⁰⁾ pour

(287) Cf. ARISTOTE, *Metaphys.*, Z, 7, 1032 a 30-33 (ἐνια ... ἄνευ σπέρματος). Voir BONITZ, 124 b 3 et s.

(288) Citation complète ci-dessus, p. 422, 27-424, 1. Voir encore p. 389, n. 53.

(289) Voir ci-dessus, p. 482, 24-25.

(290) SCHOLARIOS, 106, 10-12.

- τὰ ἐγγύτατα αἷτια λέγειν», οὐχ ὡς ταῦτα μόνα ἰδίως αἷτια δέον f. 62v
καλεῖν, ἀλλ' ὡς τὸν ἐπιστήμην τῆς τῶν γιγνομένων γενέσεως παραδι-
δόντα διὰ τῶν ἐγγυτάτω καὶ ἀμέσων αἰτίων παραδιδόναι δέον, ὡς
οὐχ ἱκανὴν τὴν ἐπιστήμην παρεσομένην τῷ ἄνευ τῆς τοῦ ἀμέσου
5 αἰτίου γνώσεως. Σὺ μὲν οὖν καὶ ταύτη φαύλως λέγων δῆλος εἶ, οὐχ (240)
ὁμώνυμον τὸ αἷτιον ὃν ἐς ὁμωνυμίαν βιαζόμενος· ἵνα δέ σοι τοῦ
λόγου ἔνεκα συγχωρήσωμεν, ἔστω σοι καὶ ἰδίως αἷτιον τὸ προσεχές
τε καὶ ἄμεσον λεγόμενον. Εἰ οὖν ἐνταῦθα τοιοῦτον Ἀριστοτέλη τὸ
αἷτιον λέγειν ὑπολάβοιμεν, οἷον δὴ σὺ φῆς, τί αὐτῷ πρὸς τὴν χρεῖαν
10 ἐφ' ἣ τούτου δεῖται, συμβαλοίμεθ' ἄν ; Ὅρα γάρ· οἱ τὴν εἰμαρμένην (241)
συνιστάντες ἐκ δυοῖν τοίνδε μάλιστα, οἷν καὶ ἐν τῷ προτέρῳ ἔφαμεν
ἡμῶν συγγράμματι, ἀξιωμαῖοι συνιστᾶσιν, «ἐνὸς μὲν τοῦ ἅπαν τὸ
γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀναγκαῖον ἄν εἶναι γίνεσθαι, ἑτέρου δὲ
τοῦ ἅπαν αἷτιον, ὃ τι ἄν δρῶη, ἐξ ἀνάγκης τε καὶ ὠρισμένως αὐτὸ (242)
15 δρᾶν». Ἀριστοτέλης οὖν ὁρῶν ἐξ ἀμφοῖν τούτοις τοῖν ἀξιωμαῖοι τὴν
εἰμαρμένην ἀναγκαιότατα περαινομένην, ἀνελεῖν δεηθεὶς ἐπεὶ ἔγνω
οὐκ ἄν ἄλλως ἀναιρεθησομένην, εἰ μὴ ὁποτέρου τοῖν ἀξιωμαῖοι
τούτοις ἀναιρέσει, κατὰ τοῦ ἅπαν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς
ἀναγκαῖον ἄν εἶναι γίνεσθαι χωρεῖ, ἀξιῶν αὐτὸς γίνεσθαι τι τῶν
20 γιγνομένων καὶ αἰτίου χωρὶς. Εἰ μὲν οὖν παντὸς αἰτίου χωρὶς τῶν τι
γιγνομένων Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ γίνεσθαι (οὕτω μόνως τῷ τε κοινῷ (243)
ἀξιῶματι ἀντιφάσκει), καὶ τὸ οὕτω γιγνόμενον ἄν οὐκ ἐξ ἀνάγκης
ἀποβῆσεται· εἰ δ' ἄνευ μόνου τοῦ προσεχοῦς, ἣ σὺ ὑπολαμβάνεις,
τῶν δ' ἄλλων αὐτῷ αἰτίων λειπομένων, γίγνοιτό τι, τί δὴ μᾶλλον οὐκ f. 63r
25 ἐξ ἀνάγκης τὸ οὕτω γιγνόμενον ἀποβαίη ἄν ; Τὰ γάρ τοι λειπόμενα
αὐτῷ τῶν αἰτίων ἐξ ἀνάγκης τε αὐτὸ καὶ ὠρισμένως ποιήσει. Ἴδὲ δὲ (244)
δὴ καὶ ἐπὶ σοῦ ὑποδείγματος τὸ τοιοῦτον τῶν ἄνευ σοι σπέρματος

4 τῷ scripsi (cf. p. 466, 8) τῷ MV τῷ Malt. 20-21 καὶ αἰτίου – γιγνομένων
om. Gass

montrer que c'est la cause la plus proche qu'il appelle proprement *αἴτιον*, vous n'en comprenez manifestement pas le sens. Aristote dit en effet : « il faut indiquer les causes les plus proches »⁽²⁹¹⁾, non pas dans la pensée que ce soit les seules qu'il faut appeler proprement *αἴτια*, mais dans la pensée que celui qui transmet la science de la génération des êtres qui deviennent, doit la transmettre au moyen des causes les plus proches et immédiates, car la science ne sera pas suffisante à quiconque n'aurait pas la connaissance de la cause immédiate. Vous vous exprimez manifestement, ici aussi, de façon grossière, lorsque vous contraignez à l'homonymie le terme *αἴτιον*, alors qu'il n'est pas homonyme ; mais pour vous faire une concession en vue de la discussion, admettons que, selon vous, soit dit proprement *αἴτιον* ce qui est contigu et immédiat. Si donc nous supposions que dans ce passage Aristote comprend le terme *αἴτιον* comme vous le dites, en quoi l'aurions-nous secouru dans la difficulté pour laquelle il aurait besoin de cette distinction ? Voyez en effet : ceux qui posent l'existence du destin, le font principalement à partir de ces deux axiomes⁽²⁹²⁾, que nous avons énoncés dans notre ouvrage précédent⁽²⁹³⁾, à savoir « l'un, que tout ce qui devient devrait nécessairement devenir par une cause⁽²⁹⁴⁾, l'autre, que toute cause fait nécessairement et de façon déterminée tout ce qu'elle fait »⁽²⁹⁵⁾. Aristote voyait donc que ces deux axiomes faisaient nécessairement conclure au destin, alors qu'il avait besoin de le supprimer ; comme il se rendait compte que celui-ci ne serait supprimé que par suppression de l'un de ces deux axiomes, il s'écarte de l'axiome selon lequel tout ce qui devient, devrait nécessairement devenir par une cause, estimant, quant à lui, que, parmi les êtres qui deviennent, il en est qui deviennent même sans cause. Dès lors si Aristote estime que, parmi les êtres qui deviennent, il en est qui deviennent sans cause aucune (c'était pour lui la seule manière de s'opposer à l'axiome commun), ce qui deviendrait de cette façon n'aboutirait pas nécessairement ; si, au contraire, un être devenait en l'absence seulement de la cause contiguë, comme vous le supposez, tandis que les autres causes lui seraient laissées, comment

(291) ARISTOTE, *Metaphys.*, H, 4, 1044 b 1-2.

(292) Sur ce terme, voir ci-dessus, p. 391, n. 57.

(293) *De diff.*, p. 332, 29-32. Voir aussi *Lots*, p. 64.

(294) PLATON, *Tim.*, 28 a 4-5.

(295) Cf. PLATON, *Epinomis*, 982 c ?

- γιγνομένων ζώων και φυτῶν, ἃ σὺ ἔκ τε τῆς ὕλης μόνης και τῶν
 ἄνωθεν κινητικῶν ποιεῖς, οὐδεμίαν αὐτοῖς εἰδικὴν αἰτίαν ἀποδιδούς,
 καίπερ Ἀριστοτέλους τὸν ἀέρα και τοῦτοις τὴν σπέρματος ἰσχυοντα
 χώραν ἀπονέμοντος, ἀξιοῦντος ἅπαν τῶν τοιούτων ἦτοι ἔκ σπέρμα-
 5 τος γίνεσθαι, ἣ του σπέρματι ἀνάλογον δηλαδὴ τοῦ τὸ εἶδος δυνάμει
 ἔξοντος, ὃ σὺ ὡς φαίνη ἀγνοῶν παντάπασιν αὐτὰ τῆς εἰδικῆς αἰτίας (245)
 ἀποστερεῖς. Οὐ μὲν ἀλλ' ἔστω σοι και, ἣ σὺ οἶει, ἔκ τε ὕλης μόνης τὰ
 τοιαῦτα και τῶν ἄνωθεν κινητικῶν γιγνόμενα· οὐ και ταῦτα ἅτε ἀπ'
 αἰτίων ὄντινωνοῦν γιγνόμενα, ἐξ ἀνάγκης τε και ὠρισμένως ἀποβή-
 10 σεται ; Τί οὖν Ἀριστοτέλει σὺ ἔκ τούτων, πρὸς τε τὴν τοῦ ἀτόπου
 ἀξιώματος ἀξίωσιν και ἅμα τὴν τῆς εἰμαρμένης ἀναίρεσιν, ἀμύνεις ;
 Ἐρ' οὐκ ἀνάγκη, εἰ μὲν κατά σε τῷ αἰτίῳ Ἀριστοτέλης χρῶτο, μὴ (246)
 τὴν γε εἰμαρμένην αὐτὸν λύειν, ὃ δὴ μάλιστα αὐτῷ σπουδάζεται, εἰ
 δὲ τὴν εἰμαρμένην λύσειν μέλλοι, τῷ μὲν αἰτίῳ, ἣ πάντες χρῶνται
 15 Ἕλληνες, αὐτὸν κεχρηῆσθαι, και οὐχ, ἣ σὺ ὑπολαμβάνεις, ἀξίωμά γε
 μὴν ἐσχάτως ἄτοπον τι ἀξιοῦν ; Σὺ δὲ δὴ φάσκων Ἀριστοτέλη και (247)
 ἐτέρωθι ἅπαν τὸ γιγνόμενον και ὑπὸ τινος γίνεσθαι ἀξιοῦν δεῖν,
 ἀμύνεις μὲν αὐτῷ οὐδέν, αὐτὸν δ' αὐτῷ διαφωνοῦντα μόνον ἐπιδεικ-
 νύς, διπλοῦν αὐτῷ ἀνθ' ἀπλοῦ τὸ ἀμάρτημα ποιῶν, πρὸς τῷ ἀτόπῳ f. 63v
 20 τοῦ ἀξιώματος και διαφωνεῖν αὐτὸν αὐτῷ. Καὶ σὺ μὲν οὕτω· ἄλλος
 δ' ἂν ἀμύνων Ἀριστοτέλει πρὸς γε τὴν διαφωνίαν ταύτην ἔφη, (248)
 ἐπειδὴ μὲν ἅπαν τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τινος γίνεσθαι λέγη, δεῖν

l'être qui deviendrait de cette façon aboutirait-il moins nécessairement ? Car celles des causes qui lui seront laissées agiront nécessairement et de façon déterminée. Constatez cela, même à propos de votre exemple des animaux et des plantes qui, selon vous, deviennent sans semence ; vous les faites devenir à partir de la matière seule et des êtres d'en-haut aptes à mouvoir ⁽²⁹⁶⁾, sans leur attribuer de cause formelle, alors qu'Aristote ⁽²⁹⁷⁾ assigne à ces êtres l'air, tenant lieu de semence, car il estime que chacun de ces êtres devient, soit à partir d'une semence, soit à partir de quelque élément en analogie avec une semence, c'est-à-dire qui posséderait en puissance la forme ; ignorant manifestement cela, vous les privez complètement de la cause formelle. Mais admettons aussi, comme vous le croyez, que ces êtres deviennent à partir de la matière seule et des êtres d'en-haut aptes à mouvoir ; est-ce parce que ces êtres deviendraient par des causes non définies qu'ils n'aboutiraient pas nécessairement et de façon déterminée ? Comment donc, par de tels arguments, défendez-vous Aristote qui aurait estimé valable cette conception ⁽²⁹⁸⁾ absurde et qui aurait en même temps supprimé le destin ? N'y-a-t-il pas ici nécessité : si Aristote avait employé le terme *αἴτιον* comme vous, il n'aurait pas dissous ⁽²⁹⁹⁾ le destin — ce sur quoi portait principalement son effort — ; si, au contraire, il voulait dissoudre le destin, ne devait-il pas employer le terme *αἴτιον* comme l'emploient tous les Grecs, et non pas estimer valable, comme vous le supposez, une conception de la dernière absurdité ? En disant ⁽³⁰⁰⁾ qu'ailleurs Aristote aussi admet que tout ce qui devient, doit devenir par quelque chose, vous ne le défendez nullement, mais vous démontrez seulement qu'il se contredit lui-même ; de simple vous rendez double son erreur, en ajoutant à l'absurdité de sa conception une contradiction avec lui-même. Voilà votre façon de faire ! Si un autre défendait Aristote contre cette

(296) SCHOLARIOS, 106, 24-107, 9 (surtout 1.5). Cf. ARISTOTE, *De gen. an.*, III, 11, 762 b 14-16. Pour la traduction de *κινητικός* voir ci-dessus, p. 385, n. 45.

(297) Cf. ARISTOTE, *Hist. anim.*, V, 5, 541 a 26 ?

(298) Sur ce sens d'*ἀξίωμα*, voir ci-dessus, p. 391, n. 57.

(299) Nous maintenons ici comme précédemment (pp. 396, 22 et 428, 14-15) cette traduction littérale du verbe *λύω*. Voir ci-dessus la même traduction, adoptée par A. Rivaud ainsi que par J. Moreau, pour les passages du *Timée* (38b et 41b) cités ou évoqués par Pléthon.

(300) SCHOLARIOS, 106, 13-14 qui allègue ARISTOTE, *Metaphys.*, Z, 7, 1032 a 13-14 ou 8, 1033 a 24.

- γιγνώμενον ἰδίως τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν γιγνώμενον λέγειν αὐτόν, ᾧ δὴ (332)
 γιγνομένῳ καὶ τὸ φθειρόμενον μάλιστα ἀντίκειται· τοῦτο γὰρ
 μάλιστα Ἀριστοτέλης ἰδίως γίνεσθαι καλεῖ· ἐπειδὴν δὲ γίνεσθαι (333)
 5 τι τῶν γιγνομένων καὶ αἰτίου χωρὶς λέγη, κοινότερον τῷ γιγνομένῳ
 ἐνταῦθα ἐπὶ παντός τοῦ μεταβολῆν τινα ὑφισταμένου χρῆσθαι. Καὶ
 δοκεῖ δὲ μάλιστα Ἀριστοτέλης οὕτως ἐκεῖνο μὲν περὶ τῶν φύσει
 γιγνομένων λέγειν τῆς γενέσεως, τοῦτο δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπιῶν
 μάλιστα πράξεων, περὶ ὧν καὶ ὁ τῆς εἰμαρμένης ζητεῖται ὡς τὰ
 πολλὰ λόγος· ἐφ' ὧν περὶ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν γε τῷ Περὶ (334)
 10 ἐρμηνείας αὐτοῦ βιβλίῳ τὴν εἰμαρμένην πειρᾶται ἀνελεῖν, τὸ βου-
 λεύεσθαι ποιῶν ἀρχὴν τῶν ἐσομένων, οὐκ ὀρθῶς· μὴ γὰρ τῶν ἔξωθεν
 περιϋσταμένων ἡμᾶς πραγμάτων, ἧτοι πραγμάτων καὶ ἡμῶν νεωτέρων
 ἐπιθυμίαν ἐμβαλλόντων ἢ δέος, οὐδ' ἂν βουλευσαίμεθα. Πρὸς οὖν τὰ (335)
 τοιαῦτα καὶ ἐνταῦθα ἀποβλέπων, καὶ οὐ τὰ ἄνευ σοι σπέρματος
 15 γιγνώμενα, γίνεσθαι τι λέγοι ἂν τῶν γιγνομένων καὶ αἰτίου χωρὶς·
 τῶν γὰρ ἀνθρωπιῶν μάλιστα πραγμάτων σπουδὴ αὐτῷ τὴν εἰμαρ-
 μένην ἐξελεῖν, ἵνα αὐτῶν καὶ τὴν θεῖαν πρόνοιαν συνεξέλη τῇ καθ'
 ἑαυτὸν αὐτὰ τύχη ἐπιτρέψας. Ἡ μὲν γὰρ κατὰ τοὺς σοφοὺς τύχη, τὸ (336)
 μὴ παρ' ἡμᾶς μόνον δυναμένη, οὐκέτι καὶ τῇ θεῖα τι ἐμποδῶν ἴσταται f. 64r
 20 προνοῖα· ἢ δὲ γε κατὰ Ἀριστοτέλη τύχη, τὸ παρὰ μηδὲ μίαν
 δυναμένην αἰτίαν, τὴν θ' εἰμαρμένην ὁμοῦ καὶ πρόνοιαν τὴν τοῦ θεοῦ
 τῶν ἀνθρωπιῶν ἐκβάλλει πραγμάτων· τῇ γὰρ εἰμαρμένη ὥσπερ ἡ
 θεῖα συνεισάγεται πρόνοια, οὕτω δὲ τῇ αὐτῇ καὶ συνεξαιρεῖται. Καὶ
 φαίνεται Ἀριστοτέλης οὐ μόνον τῶν περὶ ἡδονῆς λόγων Ἐπικούρω
 25 δούς τὰς ἀφορμάς, ἀλλὰ καὶ τῶν περὶ προνοίας τῆς τοῦ θεοῦ (337)

contradiction, il dirait : chaque fois, d'une part, qu'Aristote affirme que tout ce qui devient, devient par quelque chose, il doit entendre «ce qui devient» au sens propre c'est-à-dire ce qui devient selon la substance, à quoi s'oppose radicalement ce qui se corrompt ; c'est cela surtout qu'Aristote appelle «devenir» au sens propre ; chaque fois, d'autre part, qu'il affirme que, parmi les êtres qui deviennent, il en est qui deviennent même sans cause, il doit alors employer «ce qui devient» dans un sens plus large, relatif à tout ce qui est soumis à un changement. Et Aristote semble ainsi dans le premier cas parler plutôt de la génération des êtres qui deviennent par nature, dans le second plutôt des actions humaines ; c'est par rapport à ces dernières qu'il mène le plus souvent sa recherche sur le destin ; c'est à leur propos, en effet, que dans son livre *De l'interprétation* ⁽³⁰¹⁾ il tente de supprimer le destin, en faisant de la délibération le principe des choses futures, à tort d'ailleurs ; car, s'il n'y avait les éléments qui nous entourent de l'extérieur ⁽³⁰²⁾ ou des éléments nouveaux qui suscitent en nous désir ou crainte, nous ne délibérerions pas. C'est donc, ici aussi, avec le regard sur de tels faits et non sur les êtres qui, selon vous, deviennent sans semence qu'Aristote pourrait affirmer que, parmi les êtres qui deviennent, il en est qui deviennent même sans cause ; son effort, en effet, consiste à exclure le destin surtout des affaires humaines afin d'en exclure en même temps la providence divine, en les attribuant à la fortune, telle qu'il la conçoit. Car la fortune selon les sages, n'ayant pouvoir que sur ce qui ne relève pas de nous, ne constitue plus un obstacle à la providence divine ; en revanche, la fortune selon Aristote, ayant pouvoir sur ce qui ne relève d'aucune cause, élimine des affaires humaines à la fois le destin et la providence divine ; de même, en effet, qu'avec le destin la providence divine est introduite, de même est-elle exclue avec lui. Aristote, manifestement, donne à Épicure le point de départ non seulement de la doctrine du plaisir, mais encore de celle qui exclut la providence divine ; quant à vous, vous osez — et cela avec quel manque d'intelligence — comparer Aristote à Platon et juger les deux hommes ! À quelle pensée vous fiez-vous ? À quelle science des doctrines ? Vous qui appelez ⁽³⁰³⁾ précision et discernement l'impiété

(301) ARISTOTE, *De interpr.*, 9, 19 a 7-8, cité de façon complète et littérale dans *De diff.*, p. 333, 23-24, et réfuté là dans les mêmes termes qu'ici.

(302) Cf. *Lois*, p. 72.

(303) SCHOLARIOS, 108, 21 et 24.

ἐξαιρέσεως· σὺ δὲ τολμᾶς, καὶ ταῦτα μετὰ τῶσαύτης ἀσυνεσίας,
 Πλάτωνι Ἀριστοτέλη παραβάλλειν τε καὶ κρίνειν τῷ ἄνδρῃ· Ποία
 διανοία πεποιθώς; Ποία ἐπιστήμη λόγων; ὅς τὸ μὲν ἀσεβὲς Ἀριστο-
 5 τέλους διορισμὸν τε καὶ διάκρισιν καλεῖς, τὸ δὲ Πλάτωνος θεοσεβὲς (338)
 ἐνοῦν τε καὶ διακρίνειν οἶδε τὰ πράγματα ἢ ὁ τῇ διαιρετικῇ τὰ
 πλεῖστα χρώμενος μεθόδῳ Πλάτων; Ἀριστοτέλης δ' ἄτε οὐ διαιρέσει
 ὡς τὰ πολλὰ χρώμενος, ἀλλ' ἐπαγωγῇ, χεῖροσι διαιρέσεως μεθόδῳ,
 οὐδ' ἂν διακρίνειν εἰδοίη καλῶς οὐδέ γε τάττειν πρὸς ἄλληλα τὰ
 10 πράγματα· ἢ γὰρ ἀπὸ κοινοῦ διαίρεσις ἐστὶν ἢ τὰ πράγματα τά-
 τουσα. Ἐνοῦν δὲ καὶ πολὺ ἔτι ἦττον οἶδε διὰ τὸ μὴ ἀφ' ἐνὸς θεοῦ
 τὰ ὄντα παράγειν, μᾶλλον δὲ μὴ δὲ παράγειν ὅλως. Σὺ δ' εἰ μὲν τῆς (339)
 ἐς ἀθεότητα Ἀριστοτέλους ταύτης ἀποκλίσεως οὐ συνίης, καὶ ταῦτα
 μετὰ τὰ ἡμῖν ταῦτα οὕτω σαφῆ ὄντα εἰρημένα, καὶ λίαν γέ τις (340)
 15 ἀσύνητος εἶ· εἰ δὲ νῦν γοῦν ἐγνωκῶς ὁμῶς συγκαλύπτειν αὐτοῦ τὸ
 ἄθεον τοῖς σοῖς σαθροῖς σοφίσμασιν, ἐφ' οἷσπερ καὶ ὑπὸ ἀμαθίας f. 64v
 θρασύνῃ, διὰ σφόδρα φιλίαν διανοῆς, ἐκεῖνά σοι ἐν δίκη τὰ ἰαμβεῖα
 οὐ φαύλως ἔχοντα ἔστιν εἰπεῖν·

20 «Ὅστις δ' ὁμιλῶν ἦδεται κακοῖς ἀνήρ,
 οὐ πώποτ' ἠρώτησα γινώσκων ὅτι
 τοιοῦτός ἐστιν οἷσπερ ἦδεται ξυνών».

Ἄλλ' ἡμῖν μὲν ἄχρι τοῦδε συγγεγράφθω, βραχέα δὲ ἅττα πρὸς μακρὰ (341)
 τὰ σά, τὰ γε καὶ ὡς ἡμᾶς ἦκοντα· οὐ γὰρ οὐδ' ὀλόκληρα ἦκεν· ἡμῖν
 μέντοι καὶ ταῦτα ἀπέχρησεν ἐμφηναί σου τὴν ἀμαθίαν καὶ ἄμα (342)
 25 διανοίας τὸ φαῦλον.

<Chapitre IX>

Πρὸς δὲ τὸ ἐξῆς, τὸ περὶ τοῦ οὐ διττοῦ σοι τῆς κινήσεως, ἡμεῖς μὲν
 φαιμεν οὐδέν, ἄλλοις δὲ παρίεμεν αὐτοῖς καὶ τῶν ἐκεῖ σου κατα-
 γελᾶν.

d'Aristote, et confusion la piété de Platon, alors que c'est vous qui avez la pensée confuse ! Qui donc sut mieux unifier et distinguer les choses que Platon, lui qui recourt sans cesse au procédé de la division ? Aristote, au contraire, vu qu'il recourt le plus souvent non pas à la division mais à l'induction, procédé inférieur à la division, ne saurait ni bien distinguer ni ordonner les choses les unes par rapport aux autres ; car c'est la division à partir de ce qui est commun, qui ordonne les choses. Quant à unifier, il le sait encore beaucoup moins, du fait qu'il ne forme pas les êtres à partir d'un seul Dieu ou plutôt qu'il ne les forme absolument pas. Si vous ne comprenez pas qu'Aristote incline vers l'athéisme ⁽³⁰⁴⁾ – et cela après nos paroles si claires – c'est que vous êtes par trop dépourvu d'intelligence ; si en réalité vous en êtes conscient et que vous projetez néanmoins en vertu de votre grande amitié pour lui, de camoufler ce qu'il a d'athée par vos sophismes fêlés ⁽³⁰⁵⁾ auxquels par ignorance vous vous fiez, vous pouvez à juste titre réciter ces iambes qui ne sont pas médiocres :

«Un homme qui se plaît en mauvaise compagnie,
Je ne me suis jamais enquis de lui, sachant
qu'il est tel que ceux qu'il se plaît à fréquenter» ⁽³⁰⁶⁾

Mais que s'achève ici notre écrit, bref en comparaison de vos longueurs, du moins pour ce qui nous en est parvenu ; car votre ouvrage ne nous est pas parvenu en entier ⁽³⁰⁷⁾ ; cependant cela a suffi à nous manifester votre ignorance et en même temps la médiocrité de votre intelligence.

<Chapitre IX : Le mouvement> (= *De diff.*, p. 334)

À la question suivante, relative au mouvement qui, selon vous ⁽³⁰⁸⁾ n'est pas double, nous ne répondons rien, mais laissons à d'autres le plaisir de rire de ce que sont là vos propos.

(304) Voir ci-dessus, p. 488, 5-6.

(305) En réalité, pour dénier toute trace d'athéisme chez Aristote, SCHOLARIOS (104, 11-105, 5) allègue les textes mêmes du philosophe, dans l'ordre suivant : *Eth. Nic.*, X, 9, 1179 a 22-32 ; *M. Mor.*, II, 8, 1207 a 6-19 ; *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 8-9, 21-22.

(306) EURIPIDE, *Phoenix* dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, fr. 812, 7-9, rec. A. NAUCK, Hildesheim, 1964, p. 623.

(307) Voir ci-dessus, p. 368, 13.

(308) SCHOLARIOS, 109, 3-113, 21.

<Chapitre X>

Σὺ μὲν γὰρ ἐξέλιπες ὑπ' ἐσχάτης ἀδυνασίας τὸ περὶ τῶν εἰδῶν Ἀριστοτέλει ἀμῦναι, ἡμεῖς δ' αὖ ὑπὸ τῆς ἄγαν καταφρονήσεως τὸ (343) περὶ τούτου ἡμῖν αὐτοῖς.

<Péroraison>

Εἰ μὲν οὖν ὦνησαι τι τοῖς παρ' ἡμῶν τουτοισὶ λόγοις (οὐ γὰρ οὐδ' 5 ἐπὶ σῶ κακῷ τάδε συνεγράψαμεν, ἄλλ' ὅπως καὶ σὺ τοῦ ἄγαν τύφου τι ὑφεῖς ἀμείνων τι τὴν ψυχὴν γένοιο), ἔχοι ἂν καλῶς· εἰ δέ σε ὁ τε τύφος ἔτι κατέχει, καὶ ἦτοι Ἀριστοτέλους κηδομένῳ ἢ καὶ ὑπὸ βασκανίας τῆς πρὸς ἡμᾶς δοκεῖ σοι ἔτι καὶ πρὸς ταυτὶ τὰ ἡμέτερα ἀντιγράφειν, καὶ δὴ ἀντίγραφε μάλα θαρρῶν, ὡς ἡμᾶς οὐκέτι οὐδ' 10 ὀτιοῦν πρὸς γε τὰ σὰ ἐκεῖνα ἀντιγράφοντας. Ἴσμεν γὰρ ὡς ὅσῳ ἂν (344) πλείω γράψης, τοσοῦτῳ καὶ μᾶλλον ἀσχημονήσεις. Εἰ δέ τισι καὶ δόξεις τι λέγειν, ὅτι οὐκ ἄλλοις ἢ ἀμαθέσι τε ὁμοῦ καὶ μωροῖς δόξεις, εὗ δὴ μάλα ἴσμεν, οἷων ἡμῖν ἀνδρῶν τῆς δόξης οὐ πολὺ τι μέλει. Οὐκ (345) ὀλίγη δέ σοι εὐπορία ἔσται λόγων· εἰ μὲν γὰρ ἠκρίβους τὰ λεγόμενα, f. 65r 15 παγχάλεπον ἂν σοι ἐγίνετο τὸ ἀντιλέγειν ἡμῖν· ἐπει δ' ἀκριβοῦν μὲν οὔθ' οἷός τ' εἶ οὔτ' ἴσως σοι πάνυ τι μέλει, ἀγαπᾶς δὲ καὶ τὰ ἐπιτυχόντα εἰκῆ ἐμῶν, τῶν γε τοιούτων οὐδεμία σοι ἀπορία. Καὶ μὲν (346) δὴ καὶ διάβαλλε ὃ τι βούλει καὶ τῶν βλασφημιῶν ἐμποροῦ, ὥσπερ καὶ ἠπείλησας οὐ φείσεσθαι τῶν τοιούτων, καίπερ οὐδὲ νῦν γε 20 πεφεισμένος. Ὁ τι γὰρ ἂν βλασφημῆσης, ἡμῶν μὲν οὐχ ἄψη· οὐ γὰρ οὐδ' ἡμῖν προσόντα ἐρεῖς, φλυαρήσεις δὲ τὴνάλλως καὶ σαυτὸν μόνον αἰσχυνεῖς, τὴν σαντοῦ σκαιότητα ἔτι καὶ μᾶλλον ἐπιδείξας. Ἡμῖν δέ σου τὰ τοιαῦτα ἴσα καὶ κνυιδίου Μελιταίου τινὸς ὑλακαῖς λελόγισται τε ἤδη καὶ αἰθῆς λογισθήσεται.

< *Chapitre X : La théorie des Idées* > (= *De diff.*, pp. 334-342)

Enfin si, en vertu de la dernière incapacité, vous avez renoncé ⁽³⁰⁹⁾ à défendre Aristote au sujet des Idées, à notre tour, en vertu du plus complet mépris à votre égard, nous renonçons à nous défendre nous-même à ce sujet.

< *Péroraison* > (= *De diff.*, pp. 342-343)

Si donc quelque profit vous était venu de nos propos (car nous n'avons pas écrit ces choses pour votre mal, mais pour que, abandonnant un peu de votre aveuglement excessif, vous en ayez l'âme améliorée), ce serait bien ; mais si l'aveuglement vous tient encore et si, par égard pour Aristote ou par volonté de nous dénigrer, vous croyez bon d'écrire encore pour nous apporter la contradiction, eh ! bien faites-le en toute audace, car nous n'écrirons plus le moindre mot pour vous contredire. Nous savons, en effet, que, plus vous écrivez, plus vous ferez triste figure. Si à certains vous paraîtrez dire quelque chose, nous savons bien que vous ne le paraîtrez jamais qu'aux ignorants ainsi qu'aux sots, dont l'opinion ne nous préoccupe guère. Vos propos seront d'ailleurs rien de moins qu'abondants ; car si vous examiniez minutieusement ce qui a été dit, il vous serait très difficile de nous contredire ; mais puisque vous n'êtes pas capable d'un tel examen et que vous ne vous en préoccupez sans doute guère, mais qu'au contraire vous aimez vomir n'importe quoi au hasard, de cela vous ne serez jamais en manque. Critiquez donc ce que vous voulez et faites le plein de calomnies vous qui avez menacé ⁽³¹⁰⁾ de ne pas vous en priver, alors que jusqu'à présent vous ne vous en êtes pas privé ! Car quelles que soient vos calomnies, vous ne nous toucherez pas ; vous ne direz, en effet, rien qui nous atteigne, mais vous bavarderez inutilement et ne discréditerez que vous-même, montrant une fois de plus votre maladresse. Quant à nous, nous avons déjà jaugé et nous jaugerons une nouvelle fois vos paroles à l'égal des aboiements d'un petit chien de Malte ⁽³¹¹⁾.

(309) *Ibid.*, 113, 26-27. Voir préface, p. 356, n. 6.

(310) Sur cette menace, voir ci-dessus, p. 381, n. 38.

(311) On trouve cette injure chez PLATON, *Leg.*, XII, 967 c 7-8 et plus nettement encore chez LUCIEN, *Symp.*, 19. Sur cette espèce de chien, dont l'origine géographique n'est pas identifiée, voir ARISTOTE, *Hist. anim.*, IX, 6, 612 b 10 et Pléthon lui-même dans *Mémoire pour Théodore* (*P.G.*, 160, 864 C), trad. W. BLUM, *op. cit.* (préface, p. 355, n. 3) p. 168.

TABLE DES CITATIONS

Les chiffres en *italique* renvoient aux passages cités littéralement.

ARISTIDE (Aelius)

XLIII (*Hymne à Zeus*), 7-8 ; 10 p. 421 n. 134 ; 421 n. 135

ARISTOPHANE

Cavaliers, 189 p. 475 n. 246

ARISTOTE

Eudème, fr. 6 Ross p. 477 n. 251

De l'interprétation

7, 17 b 5 et s. p. 437 n. 163

9, 19 a 7-8 p. 497 n. 301

12, 21 b 4-5 p. 437 n. 164

Topiques

I, 11, 104 b 14-17 p. 393 n. 59

Réfutations sophistiques

4-5 p. 381 n. 34

34, 183 b 34-36 p. 441 n. 178

184 b 1-8 p. 441 n. 178

Physique

II, 1, 193 a 5-7 p. 385 n. 44

6, 197 b 22-23 ; 29-30 p. 415 n. 124 ; 415 n. 125

8, 199 a 20-23 p. 485 n. 274

8, 199 b 26-28 ; 31-32 p. 483 n. 271 ; 485 n. 273

III, 5, 204 a 20-21 p. 445 n. 187

6, 207 a 22 p. 465 n. 220

VIII, 1, 251 b 17-19 p. 395 n. 69

1, 252 a 35-b 5 préface, p. 355 n. 4 ; 401 n. 80

6, 259 b 27 p. 387 n. 47

6, 260 a 1-10 p. 411 n. 101

7, 261 a 36 p. 465 n. 220

10, 267 b 7-8 p. 479 n. 257

10, 267 b 22-23 p. 431 n. 155

Du ciel

I, 2, 268 b 17-18 p. 473 n. 239

2, 269 a 10, 14 p. 455 n. 206 ; 467 n. 231

3, 270 b 6-9	p. 405 n. 87
9, 279 a 28-30	p. 405 n. 89
10, 279 b 33-280 a 2	p. 427 n. 149
10, 280 a 5-9	p. 425 n. 148
10, 280 a 30-31	p. 395 n. 69
12, 281 b 32-33	p. 389 n. 50
12, 282 a 30-31	p. 389 n. 49
12, 282 b 8-9	p. 389 n. 49
II, 5, 287 b 24-26	p. 415 n. 123
7, 289 a 19-21	p. 479 n. 263
7, 289 a 21	p. 477 n. 256, 479 n. 262
<i>De la génération et de la corruption</i>	
II, 10, 336 a 17-18	p. 411 n. 101
10, 336 a 27-28	p. 399 n. 79
10, 336 b 21-23	p. 471 n. 238
10, 336 b 32-34	p. 435 n. 161
<i>Météorologiques</i>	
I, 3, 341 a 17-18 ; 19-20	p. 477 n. 256 ; 477 n. 252
3, 341 a 21-23	p. 479 n. 260
3, 341 a 34-35	p. 477 n. 256
4, 341 b 19 ; 23	p. 469 n. 236 ; 471 n. 237
7, 344 a 11-14	p. 471 n. 237
7, 344 b 18-19	p. 469 n. 235
IV, 12, 390 a 10-12	p. 399 n. 79
<i>Du monde</i>	
2, 392 b 5	p. 469 n. 234
6, 398 b 1 et s.	p. 407 n. 93
<i>De l'âme</i>	
II, 1, 413 a 6-7	p. 441 n. 174
4, 415 b 3-7	p. 435 n. 161
III, 4, 429 a 22-23	p. 441 n. 177
5, 430 a 17-18	p. 441 n. 176
5, 430 a 20-21	p. 441 n. 175
<i>Histoire des animaux</i>	
V, 5, 541 a 26	p. 495 n. 297
IX, 6, 612 b 10	p. 501 n. 311
<i>Des parties des animaux</i>	
I, 1, 641 b 18-20	p. 415 n. 126
<i>De la génération des animaux</i>	
II, 1, 731 b 31-35	p. 435 n. 161
3, 736 b 27-28	p. 433 n. 185
6, 742 b 17-33	p. 401 n. 80

III, 11, 762 b 14-16

Métaphysique

A,2, 983 a 9

3, 984 b 6-7

9, 991 a 8-11

 α , 1, 993 b 9-11

B,4, 1001 b 7

 Γ ,2, 1003 b 26-27

4, 1006 a 6-8

 Δ ,2, 1013 a 10-13

E,1, 1026 a 16

1, 1026 a 17-18

Z,7, 1032 a 13-14

7, 1032 a 30-33

8, 1033 a 24

H,4, 1044 b 1-2

K,2, 1060 a 28-29

3, 1061 a 17-18

7, 1064 a 37-b 1

9, 1065 b 5-6

 Λ ,6, 1071 b 12

6, 1072 a 10-17

7, 1072 a 24-26

7, 1072 b 9-10 ; 11, 14

7, 1073 a 7-8

8, 1073 a 36-37

8, 1073 b 1-3

8, 1074 a 14-16

8, 1074 a 15-17

8, 1074 a 21-22

10, 1075 a 14

10, 1075 b 24-26

N,3, 1091 a 12-13

3, 1091 a 13-18

4, 1091 a 23-29

Éthique à Nicomaque

I, 5, 1097 a 28-34

10, 1099 b 3-4

11, 1100 a 19-20

p. 495 n. 296

p. 413 n. 112

p. 385 n. 45

p. 409 n. 96

p. 405 n. 86

p. 391 n. 57

p. 371 n. 11

p. 385 n. 44

p. 407 n. 93

p. 403 n. 84

p. 403 n. 83

p. 495 n. 300

p. 491 n. 287

p. 491 n. 287

p. 493 n. 291

p. 415 n. 128

p. 411 n. 98

p. 407 n. 90, 413 n. 113

p. 473 n. 245

p. 385 n. 45, 407 n. 91

p. 411 n. 101

p. 413 n. 117

p. 413 n. 117 ; 413 n. 112

p. 431 n. 155

p. 387 n. 46

p. 413 n. 117

p. 387 n. 46

p. 399 n. 78

p. 387 n. 46

p. 407 n. 92, 411 n. 99, 413 n. 115

p. 415 n. 127

p. 389 n. 53, 397 n. 72, 401

n. 81, 415 n. 121, 423

n. 144, 491 n. 288

préface, p. 361 ; 425 n. 145

p. 425 n. 147

p. 461 n. 213

p. 451 n. 203, 467 n. 230

p. 449 n. 198

11, 1100 a 20-21	p. 449 n. 199
11, 1101 b 1-3	p. 449 n. 197
II, 5, 1106 b 21-22	p. 455 n. 207
III, 9, 1115 a 26-27	p. 449 n. 195
10, 1115 b 26-27	p. 457 n. 211
VI, 1, 1138 b 21-34	p. 457 n. 208
2, 1139 a 12-13	p. 481 n. 267
VII, 14, 1153 b 16-21	p. 451 n. 202
X, 2, 1174 a 8-9	p. 461 n. 214
4, 1174 b 23, 31-32	p. 463 n. 219
4, 1175 a 5-6	p. 461 n. 215
4, 1175 a 15-16	p. 463 n. 219
5, 1175 a 21	p. 463 n. 219
5, 1176 a 27-28	p. 463 n. 219
6, 1176 a 26	p. 461 n. 215
7, 1177 a 23-24	p. 463 n. 217
8, 1178 a 22-23	p. 447 n. 192
8, 1178 b 8-9, 21-22	p. 499 n. 305
9, 1179 a 22-32	p. 499 n. 305
<i>Grande Morale</i>	
II, 8, 1207 a 6-19	p. 499 n. 305
8, 1207 a 8-11	p. 489 n. 283
<i>Éthique à Eudème</i>	
III, 1, 1229 b 26-27	p. 457 n. 211
VIII, 3, 1249 a 21-b 25	p. 457 n. 210
<i>Politique</i>	
I, 2, 1252 b 1-5	p. 399 n. 79
EURIPIDE	
fr. 812, 7-9 (<i>Phoenix</i>)	p. 499 n. 306
HÉRODOTE	
<i>Histoires</i> , II, 4 et 99	p. 379 n. 31
JEAN PHILOPON	
<i>In de anima</i> , p. 255, 8-14	p. 477 n. 250
JULIEN, empereur	
<i>Contra Galilaeos</i> , 148 c	préface, p. 362 n. 32
LUCIEN	
<i>Banquet</i> , 19	p. 501 n. 311
ORPHICORUM FRAGMENTA, 168, 2	p. 397 n. 71, 421 n. 136

PLATON

Banquet, 185 a, 196 c
207 d

Cratyle, 390 d
407 b
440 b

Epinomis, 982 c

Euthydème, 280 b
290 c

Gorgias, 521 e

Lettre II, 312 e

Lois, X, 903 c
XII, 967 c

Phèdre, 246 a
274 e, 275 c, 276 b, c

Politique, 273 b

République, II, 378 d
III, 394 e, IV, 428 d
VI, 509 b
VII, 530 a

Théétète, 164 c

Timée, 28 a
28 c

29 a
29 d-e
36 e-37 a
38 b-c

41 a
41 b

préface, p. 362 n. 30

p. 435 n. 161

p. 387 n. 45

p. 467 n. 228

p. 473 n. 244

p. 493 n. 295

préface, p. 362 n. 30

p. 387 n. 45

préface, p. 362, n. 30

p. 415 n. 119

p. 459 n. 212, 489 n. 284

p. 501 n. 311

p. 395 n. 64

préface, p. 362 n. 30

p. 413 n. 109

p. 421 n. 137

préface, p. 362 n. 30

p. 385 n. 43

p. 413 n. 105

p. 419 n. 131

p. 493 n. 294

p. 387 n. 45, 413 n. 107 et
109

p. 413 n. 105

p. 399 n. 75

p. 395 n. 63

préface, p. 355 n. 4; 397
n. 74, 495 n. 299

p. 413 n. 109

p. 429 n. 153, 495 n. 299

PLÉTHON

Commentaire aux Oracles chaldaïques

p. 277

pp. 278 et 279

pp. 279 et 280

p. 281

Des différences entre Platon et Aristote

Des vertus

Lois, pp. 32, 34

p. 34

p. 64

p. 477 n. 249

p. 413 n. 110

p. 415 n. 118

p. 379 n. 30

passim

p. 465 n. 221

p. 381 n. 32

p. 393 n. 58

p. 493 n. 293

p. 72	p. 497 n. 302
p. 80	p. 483 n. 270
p. 82	p. 485 n. 276
p. 100	p. 429 n. 152
pp. 100, 102	p. 435 n. 162
p. 242	p. 429 n. 151 et 152
pp. 252, 254	p. 379 n. 31
<i>Mémoire pour Théodore</i>	p. 501 n. 311
PLOTIN	
<i>Ennéades</i> , VI, 1 (42), 1, 15-24, 12	p. 371 n. 10
PLUTARQUE	
<i>Comment lire les poètes</i> , 14 EF	p. 377 n. 26
<i>Consolation à Apollonios</i> , 27-28	p. 477 n. 251
<i>Questions platoniciennes</i> , 7	p. 477 n. 251
<i>Sur Isis et Osiris</i> , 369 E	p. 379 n. 30
PROCLUS	
<i>Commentaire sur la République</i> , II, pp. 377 et 378	p. 391 n. 54
<i>Éléments de théologie</i>	p. 429 n. 152
<i>Théologie platonicienne</i> , II, 2	p. 371 n. 11
PYTHAGORICIENS (VERS D'OR)	
40-42	p. 423 n. 142
SCHOLARIOS	
<i>Défense d'Aristote</i>	<i>passim</i>
SIMPLICIUS	
<i>In de caelo</i> , p. 640, 27-29	p. 371 n. 7
<i>In phys.</i> , p. 29, 1-3	p. 371 n. 8
p. 37, 1-2	p. 371 n. 9
p. 1249, 12-13	p. 371 n. 7
TIMÉE DE LOCRES	
<i>De natura mundi et animae</i> , 94 c	p. 393 n. 62
XÉNOPHON	
<i>Helléniques</i> , IV, 4, 17	p. 383 n. 39

CHRONIQUE

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

Le rédacteur de cette chronique remercie vivement les auteurs et les éditeurs qui veulent bien lui faciliter la tâche en envoyant directement leurs publications à son adresse personnelle : Charles Delvoye, professeur émérite de l'Université de Bruxelles, avenue des Ortolans, 76, B-1170 Bruxelles.

Recueils d'hommages

Studies on Art and Archaeology on Honor of Ernst KITZINGER on His Seventy-Fifth Birthday. William TRONZO and Irving LAVIN Editors. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987. 1 vol. 21,5 × 29,5 cm, XVI-511 pp., nombreuses figg. (= DUMBARTON OAKS PAPERS, XLI, 1987). Prix : \$ 65.00. ISBN 0-88402-169-6.

Ce recueil rassemble 44 contributions dues à des savants qui ont travaillé à Dumbarton Oaks et vise à couvrir, autant que possible, chacun des domaines abordés par le dédicataire. Beaucoup se rapportent, d'ailleurs, à des recherches qu'il a stimulées ou dirigées à Dumbarton Oaks même ou à l'Université Harvard. Le volume s'ouvre par le texte allemand, légèrement abrégé, de l'éloge que H. Belting prononça à l'Université de Munich en 1985 lors du 50^e anniversaire de l'obtention du grade de docteur par E. Kitzinger et où il a retracé la carrière et dégagé les tendances fondamentales de l'œuvre du jubilaire (pp. XII-XVI).

Les articles ont été publiés dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs. Il nous a semblé préférable de les grouper ici par thème.

Pour ce qui concerne l'art paléochrétien ou de l'Antiquité tardive, Paul Corby FINNEY a commenté le passage du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (III, 57, 1-60, 1) sur le port des *bagues* par les Chrétiens (comme sceaux et non à des fins de coquetterie); il appelle à ne pas négliger l'*interpretatio christiana* des sujets traités aux II^e et III^e s. (pp. 181-186). — S'interrogeant sur le «*déclin de la forme*», pour reprendre l'expression de B. Berenson, dans l'art de l'Antiquité tardive et dans l'art «sub-antique» (terme

proposé par E. Kitzinger), James TRILLING a fait observer que la «dématérialisation» était un «trait endémique» de la peinture romaine et que «le style de l'Antiquité tardive réfléchissait et renforçait les tendances spirituelles de l'empire dans son ensemble et en particulier de la communauté chrétienne en expansion» (pp. 469-476). — David H. WRIGHT a suivi les changements, inspirés par des raisons de propagande impériale, dans *les portraits monétaires de Constantin*, depuis le temps où il était encore César jusqu'aux *solidi* où il a été représenté déifié : M. Wright y a vu, avec raison, un aspect important du renouveau artistique qui se produisit alors (pp. 493-507). — Richard KRAUTHEIMER est revenu sur l'interprétation de *l'inscription latine de l'abside du 1^{er} Saint-Pierre* de Rome, où il propose de voir dans *l'auctor* du 4^e vers l'empereur Constance (Constantius) ; l'inscription daterait donc d'entre 352 et 361 et aurait été mise en place lors de la substitution de la *traditio legis* à la mosaïque aniconique du début ; les expressions *iustitiae sedis, fidei domus* et *aula pudoris*, qui constituent le 1^{er} vers sont des allusions à l'Église (pp. 317-320).

W. Eugene KLEINBAUER a estimé que *les églises de plan tétraconque* avec des exèdres intérieures dont le tracé est parallèle à celui des murs extérieurs (ce que les archéologues anglais appellent «*souble-shell tetraconch*» et les Allemands «*zweischalligen Vierkonchen Bauten*») dériveraient d'un archétype élevé vraisemblablement à Constantinople sous le règne de l'empereur fondateur de la nouvelle ville ; il a rappelé, au passage, que la découverte par J. Travlos d'un atrium devant le tétraconque dans la cour de la Bibliothèque d'Hadrien à Athènes indique qu'il s'agissait bien d'une église (pp. 277-293). — Beat BRENK a tenté de définir les motivations auxquelles ont répondu les *remplois de «dépouilles» de monuments antiques*, de Constantin à Charlemaigne en passant par Théodoric (pp. 103-109). — Eunice Dauterman MAGUIRE a montré comment de nouveaux motifs sont apparus dans les *chapiteaux* et se sont diffusés (pp. 351-361).

Margaret A. ALEXANDER a dégagé les caractéristiques techniques, iconographiques et stylistiques des 2 principaux ateliers, totalement différents, de *mosaïstes qui décorèrent les tombes de Tabarka* à la fin du IV^e s. et dans la 1^{ère} moitié du V^e ; alors que les ouvriers de l'atelier II ont été formés dans la tradition de la mosaïque, ceux de l'atelier I semblent l'avoir été plutôt dans celle de la peinture (pp. 1-11). — Ruth E. KOLARIK a étudié *la mosaïque de pavement* (au décor à nette prédominance géométrique) *de l'église de Stobi*, datant de la 2^e moitié du IV^e s., qui a précédé la basilique épiscopale, et les additions qui lui ont été apportées à l'E. quand l'édifice fut agrandi, sans doute dans la 1^{ère} moitié du V^e s., par l'allongement de la nef et la construction

d'un nouveau sanctuaire sous l'évêque Eustathios ; ces dernières mosaïques sont d'une technique supérieure, d'une exécution plus régulière et d'un coloris plus riche (pp. 295-306). — Anna GONOSOVÁ a souligné comment les soieries avaient influencé *l'adoption, dans les mosaïques, des motifs floraux* répartis en semis ou inscrits dans des schémas losangiques (pp. 227-237).

Erika Cruikshank DODD a publié *3 croix en argent* : 1. Musée archéologique d'Istanbul, une croix trouvée à Divrigi, avec, au revers, une inscription arménienne gravée ultérieurement en action de grâce à saint Georges et, au droit : inscrits dans des médaillons, un buste de la Vierge à l'intersection des bras, des bustes d'archanges (très vraisemblablement Michel et Gabriel) aux extrémités de la traverse, un buste du Christ en haut du montant et un buste de femme ressemblant à la Vierge en bas ; les poinçons permettent d'y voir une croix exécutée à Constantinople aux environs de 547 ; 2. Collection Georges Ortiz, Genève : cette croix aurait été fabriquée à Constantinople à la même époque que celle de Justin II ; après son achat elle fut abîmée par un artisan local, qui aurait exécuté au bas du montant une tête masculine, peut-être celle du dédicant ; 3. Collection Georges Ortiz : croix sans décor mais de proportions très élégantes, à la traverse de laquelle sont suspendus par des chaînettes l'A. et l'Ω ; elle s'inscrit dans la tradition impériale du VI^e s. et s'inspire de modèles constantinopolitains même si elle n'est pas sortie d'un atelier de la capitale de l'Empire (pp. 165-179). — Christine KONDOLEON a fait connaître un *pendentif en or* du Musée des Beaux-Arts de Virginie, qui porte, sur la face principale, un buste de Gê tenant des fruits dans un repli de son vêtement et, dans la bordure, des médaillons renfermant des croix aux extrémités de deux diamètres perpendiculaires et des bustes d'empereurs vus de profil, comme dans les portraits monétaires ; à l'arrière était gravée une étoile à huit branches dont chaque segment était rempli d'une feuille. Chr. K. a daté ce médaillon de la fin du VI^e s. ou du début du VII^e et l'a attribué à un atelier des franges N.-E. de l'Empire (pp. 306-316).

Herbert L. KESSLER a suivi la signification du *thème de la Rencontre de Pierre et de Paul s'embrassant*, depuis son apparition au V^e s. (fresque perdue de Saint-Paul hors les murs ; boucle de ceinture en ivoire de Castellamare) jusqu'au XVI^e s. (pp. 261-275). — Henry MAGUIRE a analysé l'iconographie du *thème d'Adam donnant leur nom aux animaux* à la lumière de la littérature exégétique contemporaine ; il a établi d'abord une distinction entre les commentaires d'après leur niveau d'interprétation : littérale (Épiphanes de Salamine, Acace de Césarée), allégorique (Origène, saint Ambroise, Théodoret de Cyr) ou combinant les deux (saint Basile) ; il retrouve cette distinction dans plusieurs représentations du sujet ; interprétation allégorique : la

mosaïque du narthex de Saint-Marc, plus ou moins inspirée des miniatures paléochrétiennes de la Genèse de Cotton (avec quelques éléments allégoriques) ; interprétation allégorique : mosaïque de Huarte et 2 autres mosaïques de Syrie ; combinaison des deux : le célèbre diptyque du Bargello – avec l'opposition entre Adam et saint Paul (pp. 363-373).

De nombreuses contributions traitent de problèmes de l'Italie médiévale. **Hans BELTING** a soumis à une analyse très pénétrante *le programme iconographique des fresques de la chapelle privée de Théodote à Sainte-Marie-Antique*. Après avoir mis en évidence la signification des 3 portraits de donateurs (image officielle de la dédicace, image votive de la famille, image votive personnelle), il a proposé de voir des icônes dans les images des saints Julitte et Cyr, des martyrs «dont Dieu connaît les noms» et dans la Crucifixion (où se combinent éléments romains et orientaux ; sur les traces de culte rendu à des fresques considérées comme des icônes – lampes, ex-voto, – voir dans le même volume l'article de P. J. NORDHAGEN, p. 454). H. B. a, en outre, rapproché les scènes du martyre des saints Julitte et Cyr de la nouvelle version latine, plus développée, des Actes de ces 2 saints qui se répand dans les manuscrits depuis le VIII^e s. Ces scènes aux épisodes romanesques et aux accents dramatiques introduisent une tonalité nouvelle dans la peinture murale romaine, jusqu'alors «laconique». H. B. y verrait une influence des cycles orientaux, comme celui de sainte Euphémie à Chalcédoine, qui nous est connu par la description d'Astérius d'Amasée. Le primicier Théodote aurait ainsi satisfait les goûts de la communauté grecque de Rome (pp. 55-69). – Per Jonas NORDHAGEN a supposé, avec beaucoup de vraisemblance, que la *Vierge aux mains croisées de Sainte-Marie-Antique* (à la droite de laquelle aurait été figuré un donateur) aurait tenu de la main gauche une offrande précieuse (rosaire, collier, chaîne ou quelque autre objet précieux ?) ; de même la «*Madone de la Clémence*» de *Sainte-Marie du Trans-tévère* aurait tenu de la main droite un croix d'orfèvrerie, remplacée ultérieurement par une croix peinte à la détrempe alors que l'icône elle-même est à l'encaustique (pp. 453-460). – W. TRONZO a proposé de reconstituer devant *le mur de l'angle S.-E. de l'église inférieure de Saint-Clément* (sous le pontificat de Léon VI : 847-855) un autel surmonté d'un ciborium de marbre, fait d'un arc reposant sur 2 colonnes, d'un type comparable à celui de l'oratoire de Jean VII (705-707), tel qu'il nous est connu par le dessin de Grimaldi : ce serait donc une chapelle qui aurait été aménagée à cet endroit ; la pierre ovale insérée dans le mur au-dessus de l'autel devait contenir une relique. W. Tr. considère que *l'oratoire de Jean VII* n'aurait eu de décoration en mosaïque que sur le mur d'entrée de la basilique ; les scènes

des Vies de Pierre et de Paul des dessins de Grimaldi à l'extrémité E. du mur N. de la nef auraient été exécutées plus tard, peut-être lorsque fut ajouté le ciborium du *Sudarium*, construit par le pape Célestin III (1191-1198) pour abriter le voile de Véronique (pp. 477m492). — Carlo BERTELLI a attiré l'attention sur un dessin représentant *un oiseau affrontant un serpent* à l'arrière du fronton du ciborium qui, à Saint-Ambroise de Milan, dut être exécuté lors de l'installation du nouvel autel des années 830-840 (pp. 85-86).

Clara BARGELLINI a établi, par de nombreux rapprochements, que *la mosaïque de pavement de l'église abbatiale du monastère bénédictin de Sainte-Marie dans l'île de Saint-Nicolas* (dans les îles Tremiti, au large du Gargano), à la fin de la 1^{ère} moitié du XI^e s., n'était pas, comme Em. Bertaux l'avait cru (*L'art dans l'Italie méridionale*, Paris, 1904, pp. 483-488), l'œuvre d'artistes byzantins, mais appartenait à un courant de l'art italien de l'Adriatique, à vrai dire «probablement stimulé par l'introduction de motifs et de techniques byzantins» (pp. 29-40). — Robert P. BERGMAN a vu dans *les fresques de la crypte de l'église de la Santissima Annunciata à Minuto* l'œuvre de peintres italiens des environs de 1200, plus proches des fresques de Kurbinovo et de Lagoudéra que des mosaïques de Monreale (pp. 71-83).

Svobodan ĆURČIĆ a souligné *quelques traits «palatins» dans la chapelle palatine de Palerme* : grande arcade vers l'extrémité occidentale de l'étage supérieur du mur S. (pour les apparitions du roi à ses sujets ; comparable à celle de l'empereur au *kathisma* de l'hippodrome de Constantinople) ; Transfiguration sur le mur S. du transept, au niveau de la tribune royale du mur N. ; division du plan de l'église en 2 parties nettement distinctes : la partie E., surmontée d'une coupole, tournée vers l'Orient et destinée aux liturgies ; la partie O., de forme basilicale, tournée vers le trône du mur occidental, qui n'est pas percé d'une porte, et servant à des cérémonies auliques ; cette partie serait inspirée de salles du Palais impérial de Constantinople, comme le *Kainourgion* (pp. 125-144). — Bruno LAVAGNINI a relevé les concordances d'expressions entre *les deux textes en vers de la Martorana* et l'acte par lequel Georges d'Antioche a donné des terres et d'autres biens au clergé de cette église ; ces deux textes et les épitaphes de Georges et de sa femme Irène seraient dus à un ou à des poètes appartenant au centre du Saint-Sauveur de Messine, où était rassemblée «la fleur de la culture monastique» grecque de Sicile (pp. 339-350).

Revenant sur *les mosaïques de la Vie de la Vierge et de l'Enfance du Christ dans le transept N. de Saint-Marc*, Otto DEMUS a proposé d'y voir des œuvres non plus du début du XII^e s. (cf. DEMUS, *The Mosaics of San Marco in Venice*,

I, 1, pp. 127 et suiv.) mais de l'extrême fin de ce siècle ou des 1^{ères} années du xiii^e ; ce changement de date vaut aussi pour la Vierge de l'abside de Saint-Donat de Murano (pp. 155-156).

Se fondant sur la *Chronique* de Léon d'Ostie, Herbert BLOCH a confirmé sa théorie selon laquelle *les 9 panneaux de bronze*, aux figures de patriarches et d'apôtres incrustées en argent, découverts au Mont Cassin à la suite du bombardement de février 1944, appartiennent à la porte que Didier (1058-1087) avait commandée à Constantinople, d'où il fit venir aussi une dizaine d'icônes en argent doré et le devant d'autel en or (pp. 89-102).

Florentine MÜTHERICH a tiré les enseignements de la *liste des miniatures d'un évangélaire grec perdu* qui a été introduite dans l'*évangélaire bilingue (gréco-latin) 58 de Saint-Gall*, copié apparemment en Italie du N. par le moine irlandais Moengal avant qu'il ne se fixe à Saint-Gall à son retour de Rome vers 850 (pp. 415-423). — Pénélope C. MAYO a élucidé la signification et dégagé la portée du *Bénédictionnaire de Bari* (milieu du xi^e s.) (pp. 375-389). — Larry AYRES a montré comment l'esprit de retour au passé de la réforme de Grégoire VII (1073-1085) avait orienté vers la tradition ottonienne et ses adaptations italiennes l'illustrateur d'un *manuscrit de Vienne du De Laudibus Sanctae Crucis* de Hrabanus Maurus (Österr. Nationalbibl. cod. 908) exécuté dans la péninsule (xi^es., pp. 13-27).

Dorothy F. GLASS a indiqué que de la 8^e décennie du xii^e s. jusqu'au 3^e quart du xiii^e, les décors de *chaires romanes de Campanie* avec figurations de prophètes ont mis l'accent sur l'Annonciation et sur les prophéties qui s'y rapportent ; les paroles prêtées aux prophètes des chaires de Sessa Aurunca et de Teano dérivent d'une partie du sermon *Contra Judaeos, Paganos et Arianos* du pseudo-Augustin, texte lu dans la liturgie de Noël en Campanie, au moins à partir du xi^e s. L'autre groupe de chaires campaniennes, avec des représentations de Jonas, peut être mis en rapport avec le texte de ce prophète lu le Mardi Saint ou le Samedi Saint. Ainsi les 2 types de chaires célébraient l'un la Nativité, l'autre la Résurrection (pp. 215-226).

Julian GARDNER a étudié le décor, sculpté ou peint, des *portes de ville médiévales en Italie* jusqu'au xiv^e s. et fait ressortir le lien de filiation qui les unit aux portes et aux arcs de triomphe romains (pp. 199-213).

Pour les arts carolingien et ottonien on relèvera d'abord que le regretté George M. A. HANFMANN avait recherché *les antécédents antiques* dont dérive la *Scylla* peinte dans le «Westbau» de l'église de l'abbaye de Corvey (pp. 249-260). — Harald KELLER a, de son côté, attribué à la volonté de s'inspirer d'un plat de reliure de manuscrit avec la croix entourée des quatre évangélistes l'introduction, au xii^e s., sur la face antérieure du «reliquaire» en

ivoire d'Otton le Grand conservé dans le trésor de l'abbaye de Quendlinburg, d'un camée antique où la tête de Dionysos était considérée comme reproduisant le Christ imberbe (pp. 261-264).

Rebecca W. CORRIE a relevé dans *le Missel exécuté pour l'abbaye bénédictine de Seitenstetten* (New York, Pierpont Morgan Library Ms 585) la persistance d'influences byzantines, vénitiennes et toscanes à **Salzbourg**, au début de la 2^e moitié du XIII^e s., notamment à la suite du transfert dans cette ville, vers 1265, par l'archevêque Vladislav, d'un atelier padouan, qui enrichit le style d'un miniaturiste local, à qui l'art de la péninsule était déjà familier, même si c'était seulement de seconde main (pp. 111-123).

Dans le domaine de l'art byzantin, André GRABAR a établi un *parallèle* d'abord entre le classicisme grec et celui qui, dans l'art byzantin, va du Triomphe de l'Orthodoxie au XII^e s., puis entre l'art hellénistique et celui de l'époque des Paléologues (pp. 239-242).

Jacqueline LAFONTAINE-DOSOGNE a examiné «*le problème de la peinture d'église à l'époque iconoclaste* en considérant, ce qui n'avait pas été fait, l'ensemble des documents connus», dont certains sont d'ailleurs parfois d'une date mal assurée. Au terme de son étude elle a pu conclure que «le phénomène de l'art iconoclaste à Byzance a un caractère d'homogénéité ... qui est dû à l'emprise déterminante de Constantinople». Elle a aussi fait observer que «les théories iconoclastes ne restèrent pas sans écho» en Occident, comme le montrent le décor de la Santullano d'Oviedo, la mosaïque absidale de l'oratoire de Théodulphe à Germigny-des-Près et une peinture de la paroi absidale S. Jacopo di Zambra à Pise. Au début de son article J. L.-D. a signalé l'intérêt que présentent la *Vie* de saint Stéphane le Jeune et un texte du *Théophane continué* pour la connaissance des sujets en usage chez les iconoclastes (pp. 320-337). P. 383 : une «coquille» a transformé le nom de notre collègue Spiesser en Speiser.

Se fondant sur plusieurs textes, Anthony CUTLER a montré que des images de différentes natures ont représenté ce qui, dans l'Empire, était appelé *Δέησις* (mot dont on ne peut donner une définition unique) avec un nombre variable de personnages (dont l'identité aussi variait) (pp. 145-156).

Bezalel NARKISS a attiré l'attention sur *l'existence dans les miniatures de la renaissance macédonienne* de ce qu'il appelle un «*plan principal*» (où les édifices et les personnages sont plus grands), qui se rencontre déjà dans des manuscrits paléochrétiens (comme la Genèse de Vienne) et dont l'origine remonte à la peinture romaine, où on le trouve dans des peintures du III^e style ; au lieu d'être regardées de l'extérieur comme dans la peinture de la Renaissance, les scènes sont vues de l'intérieur (pp. 425-441).

Doula MOURIKI a publié *une icône du début du XIII^e s. avec une variante du thème de l'Hodigitria* au Musée byzantin d'Athènes (c'est l'icône n° 5 du *Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο Αθηνών. Κατάλογος. Έκθεση για τα εκατό χρόνια της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* : cf. *Byzantion*, t. XLVIII, 1988, p. 519) ; elle l'attribue à un peintre chypriote pour des raisons iconographiques, stylistiques et techniques (pp. 403-414).

Sirarpie DER NERSESSIAN a rappelé les ascendances byzantines de 2 *miniatures du manuscrit des «Miracles Notre Dame» de Gautier de Coincy* à la Bibliothèque Nationale de Paris (Nouv. acq. fr. 24541), qui représentent saint Mercure tuant l'empereur Julien et les Arabes assiégeant Constantinople en 717/718 (pp. 157-163).

Clive Foss a émis l'hypothèse que *saint Autonomus* aurait été un évêque novatien envoyé d'Italie *en Asie Mineure* pour y répandre la doctrine de ce courant schismatique ; de la *Vie de saint Théodore de Sykéon* il a tiré la conclusion que l'église sous laquelle se trouvait le tombeau du saint et qui était devenue le centre d'un monastère prospère était proche d'Héraklion de Bithynie (le moderne village d'Ereğli) ; il pense en avoir identifié des vestiges dans des blocs de calcaire contenus dans les fondations de l'actuelle école de Tepeköy, l'antique Soreoi (pp. 188-198).

Ihor ŠEVČENKO a repris l'épithaphe du moine Michel, syncelle du patriarche Nicolas le Mystique, gravée sur un sarcophage découvert à Erenköy (sur la côte asiatique de la Marmara), où se serait trouvé le monastère *τῶν Γαλακρηνῶν* ; il a montré que plusieurs expressions sont reprises à Nonnos de Panopolis et que cette épithaphe s'apparente à 3 épigrammes de l'Anthologie planudéenne (21, 22 et 281) : 2 se trouvaient sur la tombe de Nicolas le Mystique, la 3^e célébrait la consécration d'un bain à Prainetos par Alexandre, prêtre des Nicéens, sans doute l'Alexandre métropolitain de Nicée auquel sont attribuées les 2 précédentes (pp. 461-468).

John MEYENDORFF a défini *les différentes conceptions de la Sagesse* depuis l'époque paléochrétienne jusqu'à Vladimir S. Soloviev et ses continuateurs (Paul Florensky et S. N. Bulgakov) (pp. 391-401).

Oleg GRABAR a fait valoir les arguments qui l'ont amené à considérer que *Mshatta* est plus proche des constructions du début des *Abbassides* que de celles des *Omeyyades* (pp. 242-247).

Pour *les textes décrivant des œuvres d'art*, Lawrence NEES a estimé que *la description par Théodulphe d'Orléans*, dans son *Contra iudices*, d'un vase sur lequel étaient figurés la lutte d'Héraclès et de Cacus et d'autres exploits du héros n'aurait pas concerné un objet antique ayant réellement existé mais aurait été un moyen d'opposer le paganisme au christianisme et de faire

découvrir les vérités allégoriques cachées dans les écrits des faux poètes en les interprétant à la lumière de la révélation chrétienne ; Théodulphe aurait été inspiré par un passage de la *Cité de Dieu* (XIX, 12, 676-677) (pp. 443-451). — Pour Xavier BARRAL I ALTET la *description d'un pavement* représentant la carte du monde *dans un poème écrit vers 1100 par Baudri*, alors abbé de Saint-Pierre de Bourgueil (en Indre-et-Loire) — description dont il nous donne une traduction — «s'insère parfaitement dans une iconographie contemporaine qui est celle des pavements connus» ; mais, ces pavements étant plus ou moins postérieurs au texte de Baudri, B. i A. en a conclu «que la connaissance synthétique de Baudri puise aux mêmes sources que celle des compilateurs chargés d'élaborer les programmes iconographiques des premiers pavements romans» (pp. 41-54).

Par l'intérêt et la valeur des différentes contributions, ce recueil d'hommages constitue un apport d'une importance exceptionnelle à nos études.

Τμητικό Αφιέρωμα στον Ομότιμο καθηγητή Κωνσταντίνο Καλοκύρη.
Thessalonique, 1985. 1 vol. 17 × 24 cm, 550 pp., nombreuses figg.
(ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ. Επιστημονική επετηρίδα
Θεολογικής Σχολής).

Ce volume a été composé à l'occasion de la mise à la retraite, en 1983, de M. Kalokyris, professeur d'archéologie chrétienne et byzantine à la Faculté de Théologie de l'Université de Thessalonique. Une longue introduction de Thomas M. PROVATAKIS retrace la carrière et l'œuvre du dédicataire ; elle est suivie d'une liste de ses fouilles et de ses recherches et d'une bibliographie (pp. 13-45).

Nous ne retiendrons ici que les contributions qui concernent l'art byzantin. Ion BARNEA a dégagé les enseignements que l'on pouvait tirer des documents archéologiques (*martyrium* de *Noviodunum*, épitaphes, gemmes, objets en bronze, lampes en terre cuite) sur l'histoire des commencements du christianisme dans les territoires roumains (pp. 215-226). — N. K. MOUTSOPOULOS a fait connaître l'église Saint-Georges à Rhoïno (en Arcadie, près de Davia, la médiévale *Ταβία* à une vingtaine de km au N.-O. de Tripoli), qu'il a jugé vraisemblable d'identifier avec le catholicon du monastère *τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Πηγανοῦσης τῆς Ὁρεινᾶς*. C'était une église en croix grecque inscrite du type dit «à 2 colonnes», la coupole portant sur des piliers à l'E., où le bras de la croix et les 2 compartiments adjacents forment le *ἱερόν βῆμα*. L'étude, comparative, des proportions intérieures, des pavements en mosaïque insérés dans le dallage de marbre et du décor sculpté a conduit N. M.

à conclure que l'église a dû être construite à la fin du XII^e s. avant la conquête de la Morée par les Croisés. Contre le flanc N. du catholicon a été édifiée, peu de temps après, l'église funéraire, à une nef voûtée en berceau, avec un ossuaire en sous-sol, dite aujourd'hui de la *Παναγίτσα*, qui a été décorée de fresques très mal conservées (pp. 331-382). — Thomas M. PROVATAKIS a publié la chapelle, à une nef voûtée en berceau, du village de *Μάλλες* dans le Lasithi, consacrée à la Présentation de la Vierge et appelée par les habitants *Παναγία ἢ Μεσοχωρίτισσα*. Il a distingué dans les fresques 2 groupes bien différents. Le 1^{er}, à l'E., contenant surtout des scènes du cycle christologique, remonterait au dernier quart du XIII^e s. ou au 1^{er} quart du XIV^e (1275-1325) ; il présente beaucoup de traits de conservatisme. Le 2d, à l'O., consacré à la Vierge, daterait, d'après l'inscription de fondation de cette partie, qui a été ajoutée à l'église primitive, de 1431-1432 ; il est riche des innovations du temps des Paléologues. L'un et l'autre groupes sont dus à de bons peintres, au courant de ce qui se faisait à Constantinople et à Thessalonique (pp. 469-550). — Le nouvel examen de l'icone de la Vierge de la Passion à l'église de la Présentation de la Vierge à Rethymno auquel N. V. DRANDAKIS a pu procéder après le nettoyage l'a amené à y voir une œuvre d'un peintre contemporain d'Andréas Ritzos (milieu ou 2^e moitié du XV^e s.), alors que dans son article des *Κρητικά Χρονικά* (t. V, 1951, pp. 61-70) il avait proposé de la dater du XVI^e s. ou de la 1^{re} moitié du XVII^e (pp. 181-183). — Ath. PALIOURAS a souligné l'intérêt de 3 scènes se rapportant à la querelle iconoclaste dans l'œuvre de Georges Klontzas : 2 miniatures du manuscrit de la Marcienne Gr. cl. VII, 22, figurant, l'une, l'empereur Théophile persécutant les iconophiles (sujet traité avec la brutalité qu'évoquent les textes relatant les actions des iconoclastes) et, l'autre, le synode de Jérusalem de 836 ; dans l'icone «En Toi se réjouit...» l'épisode du miracle de Jean Damascène, dont la main droite, coupée par le calife, est réattachée au bras par la Vierge ; ces 3 scènes démontrent une nouvelle fois l'excellente connaissance que G. Klontzas avait des textes et le caractère novateur de son iconographie (pp. 403-413). — Stylianos ALEXIOU a présenté une vue panoramique de Rethymno, peinte sur toile, exposée à la mairie de cette ville ; d'après certaines des constructions représentées, elle date de 1616 ou peu après, donc encore du temps de la domination vénitienne (pp. 229-238). — Démétrios G. TSAMIS a apporté 4 nouveaux témoignages iconographiques à l'appui de l'opinion qu'il avait défendue dans l'*ΕΕΘΣΠ* (t. 22, 1977, pp. 37-52) que le patriarche de Constantinople Philothée Kokkinos (1353-1354, 1364-1376) avait été honoré comme saint par l'église orthodoxe bien que son nom ne figure pas dans les listes de saints : 1) dans l'église

cémétériale du monastère de Rila (1795 ?) ; 2) dans la chapelle de sainte-Euphémie au monastère de Xénophon au Mont Athos (1829) ; 3) dans le catholicon du monastère de la Vierge *Εικοσιφοίνισσα* sur le flanc N. du Pangée (1864-1865) ; 4) au catholicon du monastère de Zographou au Mont Athos (après 1801). D. G. Ts. y a ajouté 2 portraits du patriarche exécutés de son vivant : 1) dans le *Mosquensis Synod. gr.* 429, f. 28 v, 2) dans le *Paris gr.* 1252, f. 5 v (synode de 1351) (pp. 83-93).

Les autres contributions concernent des questions de théologie, d'exégèse et d'histoire de l'église.

Grèce

Pour la Grèce, voir Byzantion, t. LVIII, 1988, pp. 263-280 et 506-511.

Georges DIMITROKALLIS, *Ὁ Ἅγιος Νικόλαος Ἰσθιαίας Εὐβοίας (L'église de saint-Nicolas d'Histiée d'Eubée)*. Athènes, 1986. 1 vol. 17 × 24 cm, 219 pp., 134 figg. (avec un résumé en français pp. 195-199).

Grâce à une étude iconographique et stylistique très poussée, M. G. D., à qui l'on doit déjà nombre de publications importantes sur divers monuments religieux de l'Eubée, a pu établir que les peintures de saint-Nicolas d'Histiäia, dans le N. de l'île (que l'on croyait dater de l'occupation turque), remontaient à la fin du XIV^e s. ou au début du XV^e (la Vierge Platyτέρα-Blachernitissa de l'abside ayant été repeinte — ou exécutée ? — au XVI^e). De l'inscription dédicatoire, qui nous dit que l'église a été «renouvelée» en même temps qu'elle était décorée de fresques, manque malheureusement la fin, qui devait comporter la date. L'architecture du bâtiment est très simple : c'est une basilique à 3 nefs, couverte d'une toiture en bois à 2 versants et munie, à l'E. de 3 absides semi-circulaires. G. D. pense que les fresques ont été exécutées en 2 phases par 2 ou 3 «peintres de la même école qui suivent les tendances artistiques de la Grèce septentrionale» (p. 199). Ce seraient peut-être des artistes réfugiés de la Thessalie voisine, envahie par les Turcs en 1393, ou de Thessalonique. Il y a peu de rapports avec les peintures du XIV^e s. du S. de l'Eubée. Saint-Nicolas d'Histiäia est le seul monument byzantin du N. de l'île dont les murs portent des fresques. Souhaitons que soit exaucé le vœu de M. Dimitrokallis que le Service archéologique entreprenne le nettoyage de toute la décoration peinte de Saint-Nicolas, ce qui pourrait «entraîner des surprises» !

Stylios PELEKANIDES (†) et Manolis CHATZIDAKIS, *Kastoria*. Traduction anglaise de Hélène ZIGADA. Athènes, Melissa, 1985. 1 vol. 24 × 29,5 cm, 119 pp., nombreuses pl. en couleurs et quelques-unes en noir et blanc (BYZANTINE ART IN GREECE. General Editor : Manolis CHATZIDAKIS).

Ce fascicule est la première partie d'un ensemble qui, sous la direction de M. M. Chatzidakis, doit présenter un choix d'œuvres de la peinture monumentale byzantine en Grèce, — mosaïques et fresques —, du VII^e au XV^e s. Les monuments seront groupés soit par ville (Castoria, Thessalonique, Verria, etc.) soit par région (Attique, Béotie, Magne, Crète, etc.). Un tome séparé, également contrôlé par M. Chatzidakis, qui assurera la cohérence entre la diversité des opinions défendues, nous donnera des vues d'ensemble approfondies sur la peinture monumentale en Grèce à l'époque byzantine.

Le fascicule analysé ici nous propose un choix de photographies (presque toutes en couleurs), précédées, pour chaque église, d'une brève et dense monographie où sont étudiées les questions d'architecture, de programme iconographique, de style et de datation. Ces introductions sont accompagnées d'un dessin en perspective verticale indiquant la répartition des sujets des peintures conservées, d'une coupe longitudinale et d'une photo de l'extérieur de l'édifice ; elle se terminent par de précieuses indications bibliographiques. Elles comprennent (sauf la dernière) 2 parties. La 1^{ère}, rédigée en 1979, est due au regretté St. Pélékanidis (dont on se rappellera l'album de planches *Καστοριά. Βυζαντινὰ τοιχογραφία*, [Thessalonique, 1953], le texte de la leçon *I più antichi affreschi di Kastoria* dans le *XI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* [Ravenne, 1964, pp. 351-366], et l'article *Kastoria* dans le *RbK*, III, coll. 1190-1224). La 2^e est l'œuvre de M. M. Chatzidakis, qui a apporté les compléments et les modifications nécessaires en tenant compte des dernières publications et de la nouvelle manière dont certains problèmes pouvaient être traités. Nous retiendrons ici les principales conclusions de M. Chatzidakis.

1. *Saint-Stéphane* (qui serait l'ancienne Métropole) : Les peintures de la 1^{ère} couche, d'un haut niveau iconographique et artistique, ressortissent à un style qui a fleuri dans le dernier quart du IX^e s. et s'est prolongé au début du X^e. Les peintures de la 2^e couche (à l'étage des fenêtres et sur la voûte de la nef centrale) datent du XII^e s. ou du début du XIII^e ; une datation plus précise n'est pas possible avant le nettoyage de ces fresques. Il s'y ajoute diverses peintures dues à différents donateurs. Dans le narthex, M. Ch. signale (sans qu'elle soit reproduite) une Vierge trônant (avec des rappels du style «des Croisés») qui n'avait pas été mentionnée jusqu'à présent ; le portrait du

prêtre Théodore *Αημιώτης* (qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, l'un des donateurs des Saints-Anargyres), au-dessus de son tombeau, est de la fin du XIII^e s. ou du début du XIV^e.

2. *Saints-Anargyres* : La construction de l'église et les peintures de la 1^{ère} couche se situent vers 1000 et pourraient remonter à l'époque où Castoria était encore sous occupation bulgare avant la victoire de Basile II (1014). Les peintures de la 2^e couche sont dues à la générosité de donateurs : Théodore *Αημιώτης*, sa femme Anna *Ραδηνή*, leur fils Jean et le moine Théophile *Αημιώτης* (ce dernier sans doute pour le collatéral S.). M. Ch. admet la distinction de St. P. entre un peintre A et un peintre B. Ce dernier aurait commencé bien avant A ; c'était un artisan provincial, qui n'aurait pas été en contact avec les tendances artistiques contemporaines mais qui n'était pas dépourvu du sens de la monumentalité qui avait prévalu antérieurement. A (qui aurait été le chef de toute une équipe) était un artiste de haut niveau, bien au fait des nouveaux moyens d'expression de l'époque tardo-connène.

M. Ch. accepte l'identification proposée par M^{me} L. Hadermann-Misguich (*Kurbinovo*, Bruxelles, Byzantion, 1975, pp. 34-35, 563-584) avec le «Maître de Kurbinovo» ; celui-ci aurait travaillé aux Saints-Anargyres une ou deux décennies avant Kurbinovo (1191) dans les années 1170-1180. M. Ch. se rallie aussi à l'opinion de M^{me} H.-M., qui a vu dans la majorité des peintures du narthex des Saints-Anargyres l'œuvre d'un peintre (ou mieux d'un groupe) C.

3. *Saint-Nicolas του Καονίτζη* (d'après le nom du fondateur, le magistros Nicéphore Kasnitzès, qui, contrairement à ce qu'avait avancé St. P., n'aurait pas été exilé à Castoria ; cette appellation a été proposée par An. C. Orlandos pour distinguer cette église des 12 autres consacrées au même saint). Les fresques sont chronologiquement plus proches de celles de Kurbinovo que de celles de Nerezi mais M. Ch. souligne qu'on en attend toujours une étude méthodique.

4. *Panagia Μαυριώτισσα (Μεσσησιώτισσα* dans les sources médiévales). M. Ch. y distingue 4 phases :

1) Construction de la nef vers 1000 ? Existence de peintures murales ?
 – 2) Addition du narthex-liti, peintures murales de la nef et du narthex, après 1200. – 3) Écroulement de la partie supérieure du sanctuaire et peut-être des murs latéraux du naos après l'addition du narthex-liti mais avant 1259. – 4) Restauration, incluant la réfection du sanctuaire et l'achèvement de son décor peint, et peintures murales de la paroi extérieure du mur S. du narthex et du naos en 1259-1264 (à cause des 2 figures impériales, qui pourraient être celles de Michel VIII Paléologue et de son frère Jean).

5. *Panagia Koumpelidíkh* (appelée à l'époque byzantine *Καστριώτισσα* à cause de sa proximité de la citadelle). Les peintures les plus anciennes remonteraient à 1260-1270 : leur style s'apparente à celui de la Métropole de Mistra et reflète un courant plus général émanant d'un important centre d'art.

6. *Taxiarque de la Métropole*. Les peintures de la 1^{ère} couche, apparentées à celles de Saint-Stéphane, doivent avoir été exécutées au X^e s. Celles de la 2^e couche sont datées par une inscription dédicatoire de 1359-1360 sous le règne de Syméon Uroš Paléologue ; elles appartiennent à une tendance anticlassique de haute qualité et ne sont pas le produit d'un simple art provincial. M. Ch. y relève une tendance au retour à des modèles beaucoup plus anciens (notamment dans la Dormition). Elles relèvent du même courant artistique que les fresques de saint-Nicolas *τοῦ Κυριτζή* à Castoria.

7. *Saint-Athanase τοῦ Μουζάκη*. L'église a été construite et peinte en 1384/5 aux frais des frères Stóias et Théodore Mouzakis, d'une famille d'origine albanaise, alors maîtresse de Castoria, et du hiéromoine Denys, entre l'occupation serbe (1374) et l'occupation turque de la ville (1386). Pour l'ordonnance du programme, l'iconographie et le style, les modèles doivent être cherchés dans des monuments de la région de Thessalonique des 1^{ères} décennies du XIV^e s. M. Ch. reprend les conclusions de V. Djurić (*Zograf*, VI, 1975, pp. 31-50), pour qui ces peintures doivent être du même atelier que celui qui a travaillé à l'église de la Nativité sur l'îlot de Mali-Grad, dans la partie aujourd'hui albanaise du lac Prespa (1369), et dans l'église de la Zóodochos Pigi à Borje (Emporium) dans la région de Koritsa (1390).

Elias KOLLIAS, *Patmos*. Traduction anglaise de Héléne ZIGADA. Athènes, Melissa, 1986. 1 vol. 24 × 29,5 cm, 40 pp., nombreuses pll. en couleurs et quelques-unes en noir et blanc. (BYZANTINE ART IN GREECE. General Editor : Manolis CHATZIDAKIS).

Ce volume suit la même formule que le précédent : un choix de photographies précédé d'une brève analyse architecturale et d'une étude des particularités iconographiques et stylistiques.

Dans l'introduction sur le monastère de Saint-Jean Théologien, fondé en 1088 par saint Christodoulos, M. El. Kollias, éphore des antiquités byzantines du Dodécannèse, a insisté sur le haut degré de culture et sur l'origine sociale élevée des higoumènes des XII^e et XIII^e s. ainsi que sur les relations avec Constantinople, d'où seraient venus les ateliers de peintres. Il a présenté ensuite les fresques que l'on peut voir sur la plus grande partie des murs et

de la voûte de la *Chapelle de la Vierge*, où les travaux de restauration rendus nécessaires par le tremblement de terre de 1956 ont permis d'enlever les peintures datées de 1745. La représentation de 9 patriarches de Jérusalem, depuis saint Jacques jusqu'à Léontios II, donne à croire qu'elles ont été exécutées lorsque ce dernier fut simultanément higoumène du monastère et patriarche de Jérusalem, c'est-à-dire entre 1176 et 1180 ; elles sont d'un art fait de simplicité et de sérénité. Dans les peintures du *réfectoire*, construit dans les 1^{ères} décennies du XII^e s. et surmonté d'une coupole et de voûtes au début du XIII^e, se distinguent 3 phases ; les plus anciennes sont contemporaines de celles de la chapelle de la Vierge ; les 2^{èmes}, qui s'apparentent aux Saints-Anargyres de Castoria et à Saint-Georges de Kurbinovo par leurs figures tourmentées et leur linéarisme accusé, doivent dater de la fin du XII^e s. (d'après ce qui en est dit p. 25, 2^e col., je suppose qu'il faut lire p. 26, 1^{ère} col. *end of 12th century* et non *13th*) ; les dernières appartiendraient au 3^e quart du XIII^e s. par le goût de l'expression dramatique qui s'y manifeste. Enfin, les quelques peintures découvertes en 1973 dans le bēma de la *Grotte de l'apocalypse* remonteraient aux dernières décennies du XII^e s. Le volume se clôture sur la reproduction de 4 icônes (une du XI^e s., 2 du XII^e et une du XIII^e ; sur les icônes de Patmos, voir *Byzantion*, t. LVIII, 1988, pp. 511-515).

N. K. MOUTSOPOULOS, *ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ. Ο ορεινός οικισμός του Χορτιάτη και ο ναός του Αγίου Ανδρέα. Μελέτη συντήρησης και αποκατάστασης του καθολικού της μονής και πρότασεις για την αναβίωση της παραδοσιακής κατοικίας. — PERISTERA. Agglomération montagnaise de Hortiati et l'église de Saint-André. Étude de préservation et restauration du catholicon du monastère et proposition de rénovation de l'habitation traditionnelle.* Thessalonique, 1986. 1 vol. 30 × 24 cm, 240 pp., 260 figg. (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Επιστημονική Επετηρίδα της Πολυτεχνικής Σχολής, t. Θ'. Παράρτημα αρ. 32) (avec un résumé en français).

Chargé de restaurer l'église de Saint-André de Péristera (à l'E. de Thessalonique sur le versant N.-E. du mont Hortiati) après le violent tremblement de terre de 1978, M. N. K. Moutsopoulos a procédé à un examen architectural extrêmement attentif du monument et en a fouillé l'angle N.-O. Ces recherches lui ont appris que l'église bâtie en 871 par le moine Euthyme le Jeune (au témoignage de la *Vie* de cet ascète) avait conservé le plan à 4 conques trifoliées de l'église antérieure, d'époque paléochrétienne (peut-être du V^e s.), qui dut être endommagée au début du VII^e s. par un tremblement de terre ou par des invasions slaves (un acte de

Lavra datant de 897 mentionne la présence de Drougouvites dans la région). Les ruines en furent alors converties en bergerie (*μάνδρα προβάτων*, nous dit la *Vie* de s. Euthyme). Celui-ci ajouta au plan initial une prothèse et un diaconicon. Son entreprise répondait à un programme de rechristianisation et de réhellénisation ; il fonda aussi, dans le voisinage, un couvent de femmes. Le monastère dont l'église de Saint-André était le catholicon devint un métoque de Lavra en 964 ; il est mentionné dans des actes jusqu'au début du XIV^e s. L'église aurait été convertie en mosquée seulement en 1760 : c'est alors qu'auraient été recouvertes de badigeon les fresques du IX^e-X^e s. Un narthex fut annexé en 1915 : pour faciliter la communication avec l'intérieur on démolit alors la conque de l'O. et les lobes occidentaux des conques N. et S. et l'on enleva les chainages en bois, ce qui entraîna des fissures dans les arcs et dans les tambours des 5 coupes. M. N. K. M. propose de réduire le narthex à son étage inférieur de manière à libérer la vue sur le haut de l'édifice et à rendre à celui-ci son aspect original en refaisant les parties démolies des conques. Les stèles funéraires et les inscriptions encastées dans les maisons du village ou dans l'église même et les tessons découverte lors de la fouille attestent que le site, peut-être l'antique *Καλίνδοια*, fut occupé dès l'époque hellénistique. Les 4 colonnes qui supportent le tambour de la coupole pourraient provenir d'un temple antique qui aurait précédé l'église. Le texte est enrichi d'une abondante illustration de relevés, de plans, de coupes, de reconstitutions et de photographies.

Les recherches de M. N. K. M. se rattachent à toute une étude du village de Péristéra, entreprise dès 1960 dans le dessein d'y maintenir les traditions architecturales locales dans la rénovation des maisons délabrées et dans la construction de nouvelles demeures. C'est ce qui est illustré, à l'aide de plans, de coupes, de reproductions de maquettes et de photographies dans la deuxième partie de l'ouvrage, où l'on trouvera d'abord, après une histoire du site, un aperçu sur les églises (toutes à une nef sauf Saint-Athanase de Livadi, et au toit en charpente) construites au XIX^e s. dans la campagne environnante.

La troisième et dernière partie du volume comprend, après un relevé des toponymes de la région, des informations «ethnographiques» sur les maisons et leur équipement, les tissus, le travail de la terre, l'industrie, l'élevage, les fêtes, les traditions populaires et les coutumes (y compris les chants de circonstance).

Arménie

Sirarpie DER NERSESSIAN, *L'art arménien*. Paris, Arts et métiers graphiques, 1977. 1 vol. 28 × 36,5 cm, 272 pp., 127 reproductions en couleur, 52 en noir et blanc, 16 plans et relevés, 2 cartes (ORIENT ET OCCIDENT). ISBN 2-7004-0027-5.

M^{me} S. Der Nersessian nous a donné la première histoire, de valeur scientifique, en français, de l'art arménien. La personnalité de l'auteur est garante de la qualité du texte ; l'illustration est abondante et composée en majeure partie de photos originales. Peut-être aurait-on pu souhaiter un plus grand nombre de plans d'églises et de reproductions de sculptures et de miniatures, qui eussent permis de mieux concrétiser les données de l'exposé.

Dans le premier chapitre l'auteur a signalé les principaux témoins des arts dans l'*Arménie antique* jusqu'au temple et à la mosaïque des bains de Garni. «À côté de l'influence iranienne, achéménide et parthe, il y eut un fort courant hellénistique qui persista longtemps après la disparition des Séleucides de la scène historique» (p. 20).

«Avec le triomphe du christianisme et l'invention de l'alphabet, l'Arménie s'est rapprochée culturellement du monde méditerranéen plus qu'avant» (p. 245). C'est ce que montre bien le *deuxième chapitre*, qui va jusqu'à la conquête arabe. Dans la première partie M^{me} D. N. a rappelé les divers types d'architecture pratiquée alors et qui furent le plus souvent des créations originales (on regrettera qu'il n'y ait pas dans le texte de renvois aux plans des pp. 34-35). L'architecture arménienne fut une «architecture de grande classe» (p. 49), où les principaux problèmes furent ceux de l'équilibre du système de voûtement qui épaulait la coupole. M^{me} D. N. a ensuite passé en revue les principaux témoins de la sculpture monumentale, ornementale et figurative, et a fait ressortir l'importance des stèles funéraires. Pour certaines œuvres, comme les représentations de chasse, il dut y avoir des intermédiaires dans l'art aulique local entre les exemples sassanides et les documents arméniens. Pour la peinture il faut tenir compte que beaucoup de fresques, adhérant mal à la surface lisse des parois en pierre, se sont détachées. Les théophanies-vision de l'Ancien Testament sont probablement d'origine palestinienne. Elles se «distinguent par un trait précis. On ne voit jamais les quatre animaux inspirés du texte de l'Apocalypse ... Les peintres arméniens ont suivi le récit de la vision d'Ézéchiel (I : 1-21) en figurant les tétramorphes à deux paires d'ailes ... Les Séraphins à six ailes sont empruntés à la vision d'Isaïe (p. 72) ... Les scènes évangéliques ne semblent pas avoir

constitué l'élément principal du décor» (p. 72). Les figures de saints sont en nombre relativement grand. Mais c'est l'enluminure qui, avec l'architecture, apparaît comme l'expression majeure de l'art arménien. Les témoins les plus anciens sont l'Annonce à Zacharie, l'Annonciation à la Vierge, l'Adoration des Mages et le Baptême de l'Évangile d'Etchmiadzin (*Ējmiacin*) (Maténadaran, n° 2374, VII^e s.) où «l'influence d'œuvres antiquisantes apparaît ... surtout dans des éléments secondaires, tandis que le courant oriental prédomine dans le style des personnages» (p. 75).

«La conquête arabe entraîna un net ralentissement dans la vie artistique et intellectuelle de l'Arménie de la fin du VII^e s. jusqu'au milieu du IX^e ... L'avènement d'Achot I^{er} [885-890] marqua le début d'une renaissance» (p. 81), qui dura jusqu'au milieu du XI^e s. dans *les royaumes arméniens, bagratides et ardsrounis* (chapitre III). C'est alors que Gagik I^{er} Ardsrouni fit construire dans l'île d'Aght'amar (*Aht'amar*) un palais (disparu) et la célèbre église de la Sainte-Croix, tapissée de sculptures et décorée de fresques. Nous devons encore à cette époque les remparts et des églises d'Ani, les églises de Kars, Sanahin et Haghbat (*Halbat*). D'autre part, les fresques de l'église principale du monastère de Tat'ev sont, au témoignage d'un texte, des œuvres de peintres «francs», apparemment aidés par des assistants arméniens. Dans les monuments de l'enluminure, en nombre assez considérable, on observe de grandes différences, que M^{me} D. N. a bien mises en lumière, de l'Évangile de la reine Mlk'é (862) à l'Évangile de 1038 au Maténadaran d'Érévan (n° 6201).

À partir de la seconde moitié du X^e s., «à la suite de la reconquête de la Cilicie et de la Syrie du N. ... par Nicéphore Phocas, des régions dont la population arabe avait été déportée furent repeuplées par des immigrants chrétiens parmi lesquels les Arméniens constituaient l'un des éléments les plus importants» (p. 123). Ainsi naquit *le royaume de Cilicie* (chapitre IV), où «les rares monuments arméniens, plus ou moins bien conservés, sont des constructions de proportions modestes» (p. 123), quelquefois décorées de fresques. D'importantes églises connues par les textes ont disparu. Ce qui subsiste de plus imposant dans le domaine de l'architecture, ce sont des enceintes de villes et de châteaux-forts (aucune photographie d'architecture n'illustre ce chapitre). L'activité artistique de la Cilicie a été féconde surtout dans la production de manuscrits enluminés. «Les plus anciens ... ont un décor pictural fort simple, ceux qui sont le plus richement ornés n'apparaissent guère avant le milieu du XII^e s. (p. 124) ... L'art des manuscrits enluminés pour les prélats et les princes se situe dans la ligne des peintures byzantinisantes des Évangiles royaux d'Arménie ... mais la tendance vers le

linéarisme y est un peu plus marquée» (p. 129). Une stabilité politique mieux affirmée et une plus grande prospérité favorisèrent l'essor artistique du XIII^e s., surtout dans la seconde moitié, notamment avec la féconde activité de T'oros Roslin, à «l'imagination féconde» (p. 135), «maîtrisant parfaitement les moyens artistiques» (p. 137). Les miniatures des manuscrits «royaux» «s'inscrivent dans le cadre du renouveau de l'art byzantin à l'époque des Commènes et des Paléologues et celui de l'art italien du Ducento» (p. 148). Ces manuscrits «ont dû être copiés dans un milieu où les peintres avaient l'occasion de voir des œuvres étrangères» (byzantines et occidentales) «et tout porte à croire que ce milieu était celui de la Cour royale (p. 156) ... Ce grand mouvement artistique se ralentit au XIV^e s. (p. 160) ... Le style qui prévaudra alors a un accent plus rude» (p. 161). La miniature cilicienne a eu une grande importance non seulement par la valeur intrinsèque de ses meilleures œuvres mais par l'influence qu'elle exerça dans la Grande Arménie, dans l'Orient latin et en Syrie.

En Arménie centrale et septentrionale *les grandes familles féodales*, disposant de larges ressources multiplièrent les constructions entre la fin du XII^e s. et le milieu du XIV^e (chapitre V). M^{me} D. N. en cite comme principaux exemples : l'église de Saint-Grégoire élevée, en 1215, par le richissime marchand Tigran Honents (*Honenc'*) à Ani ; les *gavit's* (sorte de *liti*) devant l'église du Sauveur (1181) et devant celle de la Vierge (1211) à Sanahin ; les églises et autres constructions des monastères de Haghbat (*Halbat*), de Hohannavank (*Yovhannavank* ; monastère de Saint-Jean) et de Geghard (Surb Gefard, la Sainte Lance, 1215) ; les églises du Précurseur et de la Mère de Dieu (1339) à Amaghou (Amagü). Ces édifices montraient, autour des portes et des fenêtres, une riche décoration sculptée, ornementale et figurée. C'est dans ce chapitre que M^{me} D. N. a fait valoir la finesse de l'exécution des motifs sculptés sur les *khatchk'ars* – stèles votives et commémoratives marquées d'une croix (leur nom signifie «pierre à croix») –, qui apparurent au IX^e s. et furent exécutés jusqu'au XVIII^e. «Les sources littéraires et les exemples plus ou moins bien conservés témoignent d'un regain d'activité dans la peinture monumentale aux XIII^e-XIV^e s. ... L'influence de l'art géorgien (y) fut alors prépondérante» (p. 206). Plusieurs de ces fresques ont d'ailleurs été exécutées par des peintres géorgiens eux-mêmes à Ani (église de Tigran Honents) et dans les contrées septentrionales de l'Arménie. «Les traits caractéristiques de la peinture arménienne apparaissent dans les miniatures bien mieux que dans les fresques» (p. 208). Les miniaturistes ont cherché l'originalité et ont innové. «La variété est l'un des traits marquants de la miniature du XIII^e s.» (p. 209). Il y eut alors des contacts avec la Cilicie, où

certain miniaturistes, comme Avag, ont résidé quelque temps. D'autre part, le peintre T'oros de Tarôn a connu des manuscrits apportés par des franciscains, qui avaient fondé des monastères en Arménie dès le début du XIII^e s. mais «contrairement à ce qu'on voit dans quelques peintures ciliciennes, l'inspiration d'une œuvre étrangère n'affecte pas le style du peintre (p. 224). ... Mis à part les œuvres influencées par les peintures ciliciennes, les miniatures des manuscrits copiés dans les provinces septentrionales et occidentales de l'Arménie ont un accent plus rude et un caractère plus populaire» (p. 225).

Le sixième et dernier chapitre intitulé *la période tardive* est consacré d'abord aux provinces méridionales de l'Arménie, qui «mirent longtemps à se relever des ravages causés par les guerres et les invasions seldjoukides, puis mongoles» (p. 227). Des *scriptoria* s'y constituèrent à la fin du XIII^e s. Les «manuscrits écrits sur papier et non plus sur parchemin contrastèrent avec les exemplaires luxueux des autres régions d'Arménie et ceux de Cilicie» (p. 227). Dans les miniatures du XIV^e s. «les détails empruntés à la vie contemporaine sont plus nombreux que dans les autres œuvres et modifient parfois entièrement les formules iconographiques habituelles» (p. 228). Au XV^e s. dans les *scriptoria* de Khizan (*Xizan*, au S.-O. du lac de Van) «le style s'assouplit, les formes ont plus d'ampleur, la palette est plus riche, les fonds sont colorés et parfois agrémentés de motifs floraux ou géométriques» (p. 229). Cette floraison des fonds rappelle le décor des miniatures iraniennes. «L'illustration des manuscrits copiés aux XV^e-XVI^e s. dans les monastères du N. et à l'E. du lac de Van ou à Van même, diffère à la fois des œuvres plus anciennes de ces régions et des Évangiles contemporains de Khizan ... Ces œuvres témoignent d'une assez grande habileté technique mais l'inspiration en est souvent absente» (p. 230). Au XVII^e s. les *scriptoria* les plus actifs furent ceux «des colonies établies en terre étrangère» (Constantinople, Crimée, Perse). La tête de Dieu se reposant le 7^e jour dans l'Évangile illustré en 1587 à Djoulfa (à Manchester John Rylands Library, Arm. 20) ressemble à une image de Bouddha : sans doute a-t-elle été inspirée par une sculpture ou une bannière rapportée par des marchands arméniens qui étaient allés en Inde ou en Chine. Quant à l'architecture de la 2^e moitié du XVII^e s. et du XVIII^e, elle est, comme les khatch'kars de cette époque, caractérisée par un retour au passé. «On arrive, avec ces monuments à l'extrême fin de ce qui peut être considéré à proprement parler comme l'art arménien» (p. 244).

Quelques menues corrections. P. 36 : pour l'intérieur de l'église en croix inscrite d'Odzun (*Ōjun*) on lira fig. 15 au lieu de 13. P. 53 : croix gammée : gemmée. P. 218 : hexaptérides : hexaptéryges.

Jean-Michel THIERRY, *Les arts arméniens. Principaux sites arméniens* par Patrick DONABÉDIAN. Notices complétées par Jean-Michel et Nicole THIERRY. Avant-propos de Sirarpie DER NERSESSIAN ; préface d'Anne DE MARGERIE. Paris, Éditions Mazenod, 1987. 1 vol. 15 × 32 cm, 623 pp., 186 figg. en couleurs, 705 figg. en noir et blanc, 4 cartes. (L'ART ET LES GRANDES CIVILISATIONS, 17). ISBN 2-85088-017-5.

Les progrès considérables réalisés ces dernières années dans notre connaissance des monuments de l'art arménien rendaient souhaitable qu'une nouvelle synthèse leur soit consacrée. Une des personnalités les plus qualifiées pour nous la donner n'était autre que M. Jean-Michel Thierry, qui a fait de nombreuses expéditions en Cilicie et en Arménie, tant du côté soviétique que du côté turc, et qui a lui-même contribué à l'essor de ces études par de nombreuses publications originales. Suivant les règles observées dans la collection «L'art et les grandes civilisations», l'ouvrage comprend 3 parties : une histoire des arts de l'Arménie du VI^e s. av. J.-C. jusqu'au XVIII^e s. de notre ère par M. J.-M. Thierry (358 pages, illustrées de 186 figures en couleurs, dont bon nombre sont dues à M^{me} Nicole Thierry), 128 pages d'illustrations comportant 371 figures en noir et blanc, et, enfin, 127 pages de notices sur 99 sites, dues à M. Patrick Donabédian, à la fois docteur en histoire de l'art (de Paris) et docteur ès sciences artistiques de l'Académie des Beaux-Arts de l'U.R.S.S. Ces notices ont été complétées par M. et M^{me} Thierry. Elles sont accompagnées de 334 figures (photographies, gravures, plans et coupes), qui nous font parfois connaître des monuments aujourd'hui détruits. La richesse, la nouveauté et la beauté de l'illustration sont les caractéristiques habituelles des volumes de la collection. Le texte lui-même est une contribution d'une haute valeur scientifique. J. M.-Th. nous dit (p. 43) qu'il a préféré «condenser les connaissances indispensables dans un exposé forcément un peu austère» à «se contenter d'idées générales, d'une lecture plus facile, mais relevant moins de l'histoire que de la critique».

Dans l'*Introduction* l'auteur a proposé quelques considérations d'ensemble sur l'art arménien, qui n'est pas celui de l'Arménie mais celui du peuple arménien, d'où l'attention accordée à plusieurs reprises à la diaspora. On retiendra que des tendances monophysites s'accusent dans la prédilection des Arméniens à privilégier les représentations soulignant le caractère divin du Christ au détriment de sa nature humaine et dans leur long refus à figurer sa Passion, qu'ils préférèrent sublimer en montrant la Croix. J.-M. Th. décèle chez eux une méfiance des images et rappelle qu'au X^e s. un catholicos fut déposé pour avoir placé des icônes dans son église. Dans le domaine de

l'architecture, il a dégagé comme principes généraux : la préférence pour l'*opus caementicium* (blocage entre 2 parements de pierre), la «prédilection pour la coupole, ... la répugnance à utiliser des colonnes ou des piliers libres pour soutenir voûtes et coupoles» en raison de la fragilité de ces supports en cas de tremblement de terre, «l'absence de parallélisme entre la structure intérieure et l'aspect extérieur, ... les dimensions réduites de la plupart des églises» et aussi «l'absence quasi totale de baptistère en tant qu'édifice isolé» (pp. 39-40). Quant à la sculpture, elle «est étroitement tributaire de l'architecture, mais les Arméniens en ont étendu l'emploi d'une façon tout à fait originale en décorant les stèles et khatchkars» (p. 40). Les monuments de la peinture monumentale «sont trop peu nombreux ... pour que puissent se dégager des principes communs» (p. 40). En revanche, les manuscrits sont si abondants (plus de 20.000 sont connus) que même si leur étude «est loin d'être achevée ... on peut discerner certaines caractéristiques, certains principes régissant leur exécution et leur utilisation», que J.-M. Th. définit à la p. 41.

Il était bon qu'au début de l'exposé historique, deux pages fussent consacrées à l'art de l'Arménie à l'époque païenne, car le rôle de l'art gréco-romain fut «essentiel» dans la constitution de l'art arménien paléochrétien, auquel il a «fourni les éléments de base ... pour l'architecture comme pour l'expression plastique» (p. 351). Mais «le rôle de l'Iran ne saurait être minimisé» (*ibid.*). On aurait des témoins d'un art «authentiquement arménien» dans les têtes sculptées en tuf de Duin (p. 362, fig. 190) et dans des terres cuites d'Artaşat.

Pour la 1^{ère} période de l'art arménien chrétien ou période préarabe «qui va de la conversion de l'Arménie (vers 300/310) jusqu'à la mainmise totale des Arabes sur le pays au viii^e s. (p. 36), J.-M. Th. distingue 2 phases : 1) «la formation de l'art arménien (iv^e-vi^e s.)», 2) «l'âge d'or du Haut Moyen Age (vii^e s.)». L'architecture de la 1^{ère} phase offre une large diversité de plans. L'auteur passe en revue 6 basiliques (montrant elles-mêmes «une grande variété planimétrique» mais «dans l'élévation une certaine unité», p. 51), plusieurs églises plus modestes, «de dimensions fort inégales» et où les variantes de plans sont aussi nombreuses, les grandes mononefs du Vaspurakan (constituant un groupe un peu à part), les édifices mémoriaux (*martyria*), les édifices à plan central (d'abord de petites dimensions, puis de grandes dimensions). En ce qui concerne l'architecture civile, les fondations de 2 palais ont été révélées par des fouilles à Duin. — Pour la sculpture du iv^e au vi^e s. J.-M. Th. a étudié successivement les supports et les thèmes ornementaux, au répertoire assez pauvre et non spécifiques de l'époque

considérée. On accordera une attention particulière aux «linteaux paradisiaques» avec la croix flanquée de palmiers, de rinceaux ou d'animaux. On notera aussi à Alc' des reliefs montrant Daniel dans la fosse aux lions et un chasseur tuant un sanglier de son épieu.

La 2^e phase fut une «période, sur le plan artistique, d'une exceptionnelle richesse» (p. 63). En *architecture* on assiste à une «*explosion typologique*», au sein de laquelle J.-M. Th. a introduit de la clarté en établissant un classement rigoureux en même temps que respectueux des nuances. On trouvera à la fin du volume 4 pages de plans qui concrétiseront la vision de ces groupes et sous-groupes. La reconquête byzantine par Héraclius n'a eu d'influence que sur des points particuliers, comme les chevets tripartites par exemple. Les ruines nous permettent de nous faire une idée des palais patriarcaux de Duin et de Zuart'noc' ainsi que du palais construit par le prince Grigor Mamikonean (661-685) à Ariuč. — La *sculpture* a aussi connu alors un grand développement en étendue et en variété. En étendue, car le décor sculpté a gagné, à l'extérieur, les murs et les tambours des coupoles et, à l'intérieur, les trompes et trompillons. «En variété, car les thèmes s'enrichissent, varient et s'affinent. On peut aussi envisager certains regroupements de monuments et parler d'ateliers sinon d'écoles» (p. 73). Les images de glorification du Christ et de la Vierge deviennent fréquentes ; mais l'illustration de scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament reste rare. Les saints occupent une «place non négligeable» (p. 78). On rencontre aussi des personnages de l'époque, religieux et laïcs (fondateurs et architectes), dont les vêtements nous instruisent sur les costumes portés alors. La cathédrale de Mren présente un riche décor «ordonné selon un programme» (p. 78 ; pp. 365-367, figg. 199-208). Au portail O., sur le linteau, le Christ est entouré des saints Pierre et Paul, suivis des 3 fondateurs de l'église ; le tympan est occupé par les archanges Michel et Gabriel. Au portail N., sur le linteau a été figurée la restitution de la Vraie Croix à Jérusalem en mars 630 par Héraclius. Le décor d'Ateni, avec ses nombreux personnages, mérite aussi d'être pris en considération (p. 79 ; pp. 95-96, figg. 24-25 ; p. 373, figg. 229-233). — Les restes de *peinture murale* conservés pourraient donner à croire qu'elle se limitait aux absides. Mais dans un traité écrit au VII^e s. l'auteur (sans doute le poète Virt'anès K'ert'ol) écrit que «les Arméniens ne sachant pas faire les images», celles-ci «ont été fournies par les Grecs» et il «décrit des programmes souvent étendus» (p. 80). Pour la *peinture de manuscrits* il ne reste de cette époque que 4 miniatures de l'Évangile d'Ējmiacin (cf. *supra*, p. 525) ; «le style est à la fois syro-hellénistique et iranien, plus arsacide que sassanide» (p. 80). Le durcissement de l'attitude

des Arabes, au VIII^e s., à l'égard des Arméniens entraîna un «dépérissement profond de l'activité artistique» (p. 81) mais «contrairement aux archéologues arméniens», J.-M. Th. pense «que quelques églises ont pu être édifiées dans cette période difficile, comme les chroniqueurs l'affirment, d'ailleurs, pour certaines d'entre elles (cathédrale d'Öjun, l'église d'Aramus)».

La 2^e période (ou Première Renaissance) a été celle des royaumes d'Ani et du Vaspurakan, qui se constituèrent grâce à l'affaiblissement du califat, miné par ses difficultés internes. Elle va de la constitution des principautés autonomes qui donnèrent naissance à ces royaumes (IX^e s.) jusqu'à la conquête seldjoukide (vers 1070). Le morcellement des royaumes a engendré un «véritable provincialisme», qui contraste «avec l'unicité de l'art à la période préarabe» (p. 120). En *architecture* «la typologie se transforme. Le plan basilical tombe en désuétude sans d'ailleurs disparaître complètement. Les édifices à une nef sont toujours nombreux et il apparaît, surtout au Vaspurakan, un type assez répandu de mononefs triabsidales. Pour les édifices à coupole, on note la disparition presque totale des plans libres, un abandon relatif des plans triconque et tétraconque et, en revanche, le développement des plans en croix inscrite et plus particulièrement des croix inscrites avec appuis engagés» (p. 120)». Le développement du monachisme fait apparaître un type d'édifice propre à l'Arménie et connu sous les noms de *gavit* ou *jamatoun*» (p. 121), à savoir un narthex développé, équivalant à la *liti* byzantine, où se réunissaient les moines et où l'on procédait parfois à des inhumations. Le premier exemple daté (à K'arkop'ivank') remonte à 911. On dispose aussi pour cette époque d'informations sur les fortifications des villes et sur leur urbanisme : sur un piton, la citadelle avec le palais princier et la garnison ; à ses pieds, le quartier des édifices publics et des demeures des personnages importants : «plus loin les bas quartiers» avec «les boutiques, les ateliers d'artisans et leurs modestes maisons ; enfin, au-delà des murs, la banlieue qu'habitaient les plus pauvres des habitants, les maraîchers, etc.» (p. 122). — En *sculpture* il fallut, semble-t-il, un certain temps aux tailleurs de pierre pour «retrouver ... la maîtrise de leur art» (p. 122). C'est alors qu'apparurent les *khatchkars* (les deux premiers exemples datés remontent respectivement à 879 [p. 124] et à 881 [p. 166]). Les thèmes géométriques et végétaux, qui restent en général ceux de l'époque antérieure «sont modifiés par une schématisation plus ou moins prononcée» (p. 124). On y relève des marques de l'influence arabe. «La figuration des animaux symboles des évangélistes se voit dans un certain nombre de monuments» (p. 124). On trouve assez souvent aussi des portraits de donateurs (il semble que les reines fondatrices n'étaient pas représentées et faisaient figurer leurs

fil). Le thème des têtes humaines accostées par des serpents reste énigmatique et se prête à plusieurs interprétations. «Le but apotropaïque ne fait guère de doute» (p. 153, légende de la fig. 57). — La *peinture murale* a été «bannie du royaume d'Ani de crainte que les Images n'incitent les fidèles à adopter la chalcédonisme grec. On ne la voit plus que dans les royaumes périphériques ou les pays de diaspora. Même là les grands ensembles picturaux paraissent des œuvres de circonstances exceptionnelles justifiant parfois l'appel à des artistes étrangers» (p. 125). Il y eut cependant des peintres arméniens à cette époque comme Ēlišē, qui a exécuté le décor de Gndevank', et l'artiste anonyme qui a accompagné d'inscriptions arméniennes la Crucifixion et la figure allégorique du soleil qu'il a peintes dans la chapelle n° 7 du désert de Sabereebi en Géorgie (p. 181, figg. 72 et 73). On rappellera encore le «peintre et scribe» T'odoros de Kesun, à qui l'on doit le Christ en majesté entre les évangélistes du couvent blanc de Sohag (1123). — L'art de la *miniature* se développe «sous deux aspects : les peintures d'inspiration savante ... œuvres 'aristocratiques', commandées par des personnages importants à des artistes de valeur, sont empreintes d'une tradition savante sensible aux apports extérieurs» (p. 126). On y observe les marques d'un recours à des sources byzantines, plus anciennes ou contemporaines. «Les peintures d'inspiration populaire» sont «fortement ancrées dans le milieu monastique ambiant» ; elles «accusent souvent plus nettement un caractère régional» (p. 126). Elles «puisent au fond local où certes la part byzantine est importante mais dénotent des influences orientales, syrienne et mésopotamienne, voire sassanide» (p. 127). J.-M. Th. relève comme caractéristique arménienne la «netteté des contours» et l'«accentuation du trait» (p. 127). — À partir de l'époque des royaumes une place a pu être faite aux «arts mineurs» «qui, touchant de plus près à la vie quotidienne, expriment peut-être mieux que les chefs-d'œuvre la mentalité d'un peuple» (p. 29).

Après ces considérations d'ensemble sur l'art de la période des royaumes, J.-M. Th. a examiné plus particulièrement l'art du royaume d'Ani et celui du royaume du Vaspurakan.

Dans le ROYAUME D'ANI, les plus anciens *monuments* sont apparus dans la principauté, vassale, de Siounie occidentale, «églises d'abord modestes, puis plus imposantes, bâties selon des plans nouveaux qui permettent de parler d'une 'École de Siounie occidentale'» (p. 165). Les premières églises des rois d'Ani furent d'abord subordonnées à la typologie préarabe. Mais «une série de monuments construits aux x^e et xi^e s. présentent suffisamment de caractères communs pour qu'on puisse individualiser une 'École d'Ani'» (p. 167), où le plan en croix inscrite est privilégié sans être exclusif (p. 167,

pour l'église de la Mère-de-Dieu de Bĭjni, on lira, dans la marge, p. 505 et non 504). J.-M. Th. a fait remarquer qu'«il est sans doute plus abusif de parler d'une école de *miniature* d'Ani» (p. 169). Des cadets bagratides ont élevé leurs fiefs en royaumes : royaume de Kars et royaume de Tašir-Lōri, où s'est déployée une activité artistique, dont J.-M. Th. a rappelé les témoignages.

Les monuments du VASPURAKAN se distinguent d'une façon générale par leur «appareil moyen de blocs irréguliers liés au mortier avec souvent des superstructures de briques. La construction avec parements de tuf a cependant été utilisée dans la zone volcanique de la province ... et aussi pour des fondations de prestige» (p. 171), telle l'église palatine de la Sainte-Croix d'Altamar, monument exceptionnel, qui a été l'objet d'une étude particulière en raison de l'importance de ses sculptures et de ses peintures ; «comme la plupart des créations royales de prestige, elle échappe, par le côté cosmopolite de sa réalisation, aux normes de l'art courant» (p. 173).

Un chapitre est consacré à l'art de la DIASPORA en Asie Mineure, dans la boucle de l'Euphrate et dans la partie orientale de la Cappadoce. Le *scriptorium* de Mélitène y prit de l'importance durant les 2 derniers 1/3 du XI^e s.

La SIONIE ORIENTALE, qui dut son particularisme «à un relief tourmenté et à un accès difficile» possède des *églises* de plans très variés. C'est là qu'apparurent les églises funéraires à 2 niveaux. — En *sculpture*, le décor assez riche de l'église du monastère de Noravank' (= Nouveau Monastère) de Blen mérite une attention spéciale. — Il ne reste que peu de choses de la *peinture murale*, qui semble pourtant avoir été assez largement pratiquée. «Le seul décor encore assez bien conservé» est celui de l'église des Saints-Pierre-et-Paul de Tat'ew, exécuté, selon l'historien Step'annos Orbelean, par des «peintres d'images de nation franque», qu'avait mandés le métropolite Yakob I^{er} en 930. Ils venaient «peut-être des régions alpines ou rhénanes, voire de Franconie, où rayonnait la grande cité monastique de Fulda» (p. 179).

La 3^e période, celle des **féodalités** (ou Seconde Renaissance) «va de la libération de l'Arménie du N. par les Géorgiens (à la fin du XII^e s.) jusqu'aux invasions turcomanes (début du XV^e s.)» (p. 36).

En ARMÉNIE DU N. les *monastères* «constituaient ... de véritables cités composées de monuments culturels (églises, chapelles, martyriums), d'édifices annexes (gavits, bibliothèques, trésors, clochers) et de bâtiments ancillaires (réfectoires, cuisines, cellules, écuries, etc.), auxquels il faut ajouter des biens fonciers étendus (champs, forêts, moulins et même boutiques» (p. 195). D'où la diversité des constructions qu'ils ont laissées (à l'énumération précédente on peut ajouter les résidences des supérieurs, les hôtelleries, les fontaines). La typologie des *églises* tendit à se réduire, «les églises de plan

central» étant «de loin les plus répandues et quasi toujours sous l'aspect de croix inscrites cloisonnées ... Leur plan au sol montre une tendance à la compacité ... Ce qui caractérise le mieux ces monuments ... c'est le développement en hauteur ... On observe, comme à l'époque précédente, quelques églises funéraires à étage dont la typologie se modifie avec le temps» (p. 195). En ce qui concerne l'*architecture civile*, un seul palais est conservé, à Ani : c'est le «palais du Baron» (peut-être celui de Tigran Honenc') ; il s'y ajoute 2 résidences : celle de Sargis également à Ani et celle de Šahmadin à Mren. Il s'est encore conservé des ponts et des caravansérails de plaine et de montagne.

La *sculpture* prit alors «une importance encore jamais atteinte» (p. 201). De nouveaux thèmes apparaissent comme : les caissons triangulaires (triangles seldjoukides), la palmette asymétrique d'origine iranienne, «l'alvéole, élément en creux en forme de trèfle» qui «semble aussi d'origine musulmane» (p. 202). «Le décor d'entrelacs va dominer de plus en plus la sculpture transcaucasienne ... La figuration animalière devient courante ... Les figurations religieuses sont les plus fréquentes ... surtout en Siounie et sur les khatchkars» (p. 203). «Le style permet d'individualiser certaines tendances de l'époque. On détecte ainsi une influence musulmane dans les nombreuses sculptures de Spitakawor (1321), perceptible notamment dans les faciès lunaires (mongoloïdes)» (p. 204). On peut encore attribuer au maître de Spitakawor divers tympan et reconnaître sur d'autres des marques de son influence. «À l'opposé, une autre école maintient les traditions stylistiques arméniennes» (p. 205). Une place a été réservée aux impressionnants portails monumentaux de Siounie. Le bas-relief du tympan supérieur de Saint-Barthélémy d'Albak (xiv^e s.) est de style irano-mongol. Les khatchkars se multiplièrent. Leur décor géométrique est fréquemment influencé par l'art musulman.

À la suite du concile de Sis en 1204, qui «leva l'interdiction tacite de représenter les figures du Sauveur et des Saints» ... il y eut «une floraison de *décors peints* qui ornèrent non seulement les nouvelles églises, mais aussi des monuments plus anciens. L'engouement pour cette forme d'art, étrangère aux habitudes arméniennes, obligea les commanditaires à recourir, dans les premiers temps de la reconquête, au talent de peintres géorgiens. Ces derniers fortement influencés par l'art byzantin en introduisirent en Arménie l'iconographie et le style» (p. 207). Les fresques de l'église du Saint-Signe à Halbat semblent dues à un atelier arméno-géorgien, «car les inscriptions sont bilingues» (p. 208). «Les peintres arméniens dont nous sont parvenues les œuvres accusent des talents provinciaux très marqués» (p. 208). Ils ont

été perméables aux influences de l'Asie centrale. Le plus bel ensemble «témoignant d'un talent comparable à ce qu'on connaît dans l'art de la miniature» (p. 208) est celui, à demi détruit, de l'église du Saint-Sauveur d'Ani, dû au peintre Sargis P'arč'ik (1291). Le «style précieux» s'apparente à celui de l'époque des Paléologues.

«Ce qui caractérise l'art de la *miniature* dans la Grande Arménie à cette époque, c'est, d'une façon générale, l'indépendance de chaque artiste. Aussi ne peut-on parler d'écoles qu'avec prudence» (p. 209). Comme à l'époque précédente, on y distingue 2 tendances : l'une savante (marquée par les influences ciliciennes) ; l'autre, populaire.

Dans les *arts mineurs*, on retiendra particulièrement la belle céramique siliceuse, qui aurait été fabriquée à Duin.

Restées sous la tutelle des Turcs ou de leurs vassaux turcs, les PROVINCES MÉRIDIONALES ET OCCIDENTALES eurent une certaine activité artistique «méconnue jusqu'à présent» (p. 193) et sur laquelle J.-M. Th. nous a apporté des lumières nouvelles. En *architecture*, le plan barlong a été préféré «parce qu'il était plus facile à réaliser que le plan central» (p. 261). — Si la *sculpture* est exceptionnelle sur les églises, on a taillé de nombreux khatchkars, que J.-M. Th. a pu répartir en 4 groupes (certains atteignent une hauteur de 5 m.). — On ne connaît aucun *décor mural peint* ; mais «la production de *miniatures* fut extrêmement féconde, en particulier dans les scriptorium de Haute Arménie et du Vaspurakan» (p. 262). Pour ce dernier nous sont parvenus plus de 1500 manuscrits datés entre le XIII^e et le XVII^e s.

La CILICIE, peuplée d'Arméniens dès la fin du X^e s. et érigée en royaume en 1199, fut sans doute le pays «le plus cosmopolite du Proche-Orient» (p. 205). «L'*architecture* est essentiellement militaire et contraste par son ampleur avec la relative pauvreté des constructions religieuses» (p. 265). On rencontre enceintes de villes, citadelles, châteaux forts, forteresses défendant des installations portuaires. — «L'art de la *miniature* ... présente ... dès le XII^e s. une série d'innovations qui préfigurent les grandes œuvres du siècle suivant» (p. 267) : livres de format réduit, ornementation enrichie, miniatures «placées en regard des textes qu'elles illustrent» (p. 267). Dans la 2^e moitié du XIII^e s. une véritable école se constitua à Hromkla, la capitale religieuse, dont le représentant le plus célèbre fut T'oros Roslin (voir *supra*, p. 526). «À partir de 1280 ... les peintres dramatisent les scènes de la Vie du Christ ... On a pu parler d'école 'baroque arménienne' ... Maints détails révèlent les emprunts aux arts les plus exotiques : Extrême Orient, Indes, Occident» (p. 268), le plus souvent Italie. — Les *monnaies* de Cilicie attestent l'autonomie du royaume et montrent, par leur métrologie et leur

iconographie, «l'étroitesse des liens culturels avec les dynastes francs» (p. 268).

J.-M. Th. a terminé cette section du volume par l'étude de l'art dans la DIASPORA du XII^e au XV^e s. en Géorgie, en Crimée, en Pologne, en Ukraine, et en Italie. Il a attiré l'attention (p. 271) sur l'existence généralement méconnue des *scriptoria* arméniens en Italie au XIV^e s., comme ceux de Bologne, de Pérouse et de Gênes.

La 4^e et dernière période (Troisième Renaissance) est celle de l'**époque moderne** (XVII^e-XVIII^e s.). Cette renaissance, elle aussi «longtemps méconnue» (p. 305) fut favorisée par le développement de la vie urbaine. Le grand tremblement de terre de 1648 suscita de nombreuses restaurations d'*églises* «entreprises dans un esprit exceptionnellement novateur» (p. 306). Les «commerçants ... voyageant beaucoup, introduisirent en Arménie les éléments d'un nouveau style emprunté aux arts perse et turc, et aussi européens» (p. 306). On assiste à une «prolifération de formes inaccoutumées» (p. 307) et il se constitue des écoles régionales. — En *sculpture* on observe des changements et des innovations dans l'emploi des thèmes géométriques, également sous l'influence des arts musulmans et européens. Les thèmes animés comprennent des figures de saints (le plus souvent les apôtres et saint Grégoire l'Illuminateur) et des scènes religieuses. Le décor de Saint-Thaddée d'Artaz (1811) est plus surprenant par son ampleur et ses sujets, avec «d'étranges scènes qui se révèlent empruntées au fablier oriental, ... à la mythologie musulmane ... ou plus spécifiquement iranienne ... ou à la mythologie caucasienne» (p. 311 ; p. 337, fig. 164 ; p. 432, fig. 473). L'exécution de khatchkars se poursuit avec «une tendance à la surcharge, à la virtuosité technique qui parfois touche au baroque» (p. 312). — «La *peinture murale* intérieure connut une certaine vogue, surtout dans les provinces méridionales de l'Arménie. Elle se limitait volontiers à une décoration assez voisine de celle des mosquées ... mais parfois des personnages, voire des scènes étaient représentés» (p. 313). La *peinture de chevalet* naquit au Naxč'awan à l'exemple de l'Europe. Cette dernière section se termine par l'art de la diaspora en Turquie centrale et occidentale, en Géorgie (où l'on relève de fortes influences iraniennes), en Pologne (où «le scriptorium de Lwow était particulièrement actif au XVII^e s.»), à la Nouvelle Djoulfa (Nor Ĵula, — à la périphérie d'Ispahan —, dont «l'art est caractérisé par l'influence non seulement du milieu iranien mais aussi de l'Europe», p. 319), en Italie, en Syrie (Alep) et en Palestine (patriarcat de Jérusalem).

«L'art arménien ne devait pas s'éteindre brusquement. Tout au long du XIX^e s. on constate que des monuments ont été édiés ponctuellement ... Cela

s'est produit assez souvent dans les districts d'Arménie conquis par l'Empire russe ... mais n'a été exceptionnel, ni en Iran, ni en Turquie» (p. 321). Toutefois «les changements» qui se sont opérés «dans la mentalité de l'élite arménienne» sous l'influence de l'Europe «marquent peut-être la fin de ce qu'il est convenu d'appeler l'art arménien dans ce qu'il a de chrétien et de médiéval» (p. 352).

Les 99 sites présentés dans les notices de la dernière partie du volume se trouvent sans doute principalement dans la République S. S. d'Arménie et en Turquie, mais aussi en Azerbaïdjan, en Géorgie, en Iran (comme le monastère de Saint-Thaddée d'Artaz, Darašamb, la Nouvelle Djoufâ), en Palestine (Jérusalem, pour les institutions religieuses arméniennes) et en Ukraine (Lwow, pour la cathédrale de la Sainte Mère-de-Dieu). Ces notices, développées, au texte précis et nuancé, fournissent de nombreux renseignements sur l'histoire des sites et donnent des descriptions des monuments. Il y est tenu compte des résultats de fouilles récentes.

On souhaiterait que cette longue analyse ait permis de se faire une idée de la richesse de ce volume et de la nouveauté de ses apports. On se prend à rêver, pour un assez proche avenir, d'un ouvrage similaire sur l'art géorgien !

On signalera aussi la communication que M. Arpag MEKHITARIAN a faite devant la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique sous le titre *Aspects de l'art arménien* (dans le *Bulletin de la Classe ... 5^e série*, t. LXIX, 1987, 3-5, pp. 169-203, 14 pll.). M. A. M. a présenté, en soulignant leurs qualités esthétiques, de nombreux monuments de l'architecture, de la sculpture, de la peinture murale et surtout de la miniature, depuis la conversion au christianisme jusqu'au XVIII^e s. Le lecteur de ce beau texte en eût tiré plus de profit s'il y avait eu des renvois à l'illustration et des notes infrapaginales. En revanche la bibliographie donnée *in fine* rendra bien des services.

T. A. SINCLAIR, *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey*. Vol. I. Londres, The Pindar Press, 1987. 1 vol. 17,5 x 24,5 cm, XIII-453 pp., 3 cartes, nombreux plans, 118 photographies sur 62 pll. ISBN 0-907132-32-4.

Du point de vue qui est le nôtre dans cette *Chronique* nous rangerons ici pour son apport à notre connaissance de l'art arménien cet ouvrage, fruit de 8 ans de voyage et de recherches, où l'auteur s'est proposé de reconstituer le «paysage archéologique» («archaeological landscape») de la Turquie orientale depuis la préhistoire et surtout depuis les Urartéens jusqu'à nos

jours en procédant à un recensement aussi complet que possible des monuments et à leur description (y compris ceux des sites qui ont été submergés à la suite de construction de barrages). Il les a resitués dans leur environnement géographique et dans leur cadre historique de façon à nous les faire mieux comprendre. Le livre atteint pleinement son but qui était de s'adresser à la fois aux lecteurs cultivés et aux spécialistes.

La première partie du vol. I constitue une introduction à ce qui sera l'ensemble de l'ouvrage. T. A. S. y a insisté sur le caractère urbain et sur la richesse économique des régions de l'Anatolie orientale jusqu'à la conquête ottomane ainsi que sur l'existence d'États locaux (royaumes arméniens, empire de Trébizonde). Un autre facteur décisif fut l'essor du monachisme, en liaison avec les villes. Viennent ensuite des considérations générales, principalement typologiques, sur : *A.* les villes, les forteresses, les routes et les ponts ; *B.* l'architecture chrétienne (du Pont, des territoires arméniens et géorgiens ; des peuples de langue syriaque du N. de la Mésopotamie) ; *C.* l'architecture musulmane ; *D.* les arts décoratifs (p. 53, dans la bibliographie, on sera un peu surpris de lire, pour l'architecture pontique, «nothing accessible», alors qu'il aurait pu être fait mention de *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* de Anthony BRYER et David WINFIELD (cf. *Byzantion*, t. LVII, 1987, pp. 506-510), savants aux recherches desquels il est rendu justice pp. 160-161 ; sans doute leur ouvrage a-t-il paru trop tard pour que M. Sinclair (dont la préface est datée de 1986) puisse en tenir compte. Enfin, toujours dans la première partie, deux longs chapitres (pp. 55-172) retracent d'abord l'histoire de territoires de la Turquie orientale à partir du paléolithique jusqu'à la première guerre mondiale, en relevant particulièrement ce que fut l'activité architecturale, puis décrivent la situation actuelle : composition ethnique des populations, vie économique et sociale, croyances et pratiques religieuses, attitudes (variables) à l'égard des monuments et diversité de la qualité des restaurations de ceux-ci. L'intéressant historique (critique) des recherches depuis l'instauration de la République turque eût rendu plus de services encore s'il eût été accompagné de références bibliographiques.

C'est dans la deuxième partie du volume que l'on trouvera la description des monuments (tantôt succincte, tantôt développée, selon leur importance et selon la connaissance directe ou non qu'en a l'auteur). Celui-ci, en effet, dans son souci d'être exhaustif, a intégré dans son répertoire, de nombreux endroits qu'il n'avait pas lui-même visités mais qu'il connaissait par des publications savantes. Les sites ont été répartis en 2 régions ; d'abord celle de Van, puis celle de Kars (avec Ani, Horomos et Mren) et de l'Ararat. De

précieuses références bibliographiques sont données, soit après chaque monument «majeur» soit après l'ensemble des notices relatives à un district. On les complètera maintenant par des renvois à l'ouvrage de Jean-Michel Thierry, *Les arts arméniens*, Paris, Mazenod, 1987 (cf. *supra*, pp. 528-537). L'étude de chacune des deux régions est suivie de l'histoire des districts qui la constituent et des villes qui s'y sont développées.

Tout en étant un ouvrage de synthèse plus qu'un guide, le volume contient, à l'intention des voyageurs, des renseignements pratiques sur les itinéraires, les distances, la durée des trajets, les moyens de communication, l'état des routes, les possibilités de logement. Un système de 5 signes, allant de 3 étoiles à la croix funéraire, précise quelle est l'importance des monuments depuis ceux qui sont considérés comme fondamentaux jusqu'à ceux qui ne devraient retenir l'attention que des spécialistes.

P. 239 : pour la fondation de l'église d'Aparank, datée par une inscription, faut-il lire 1644 ou 1664 (comme il est indiqué dans J.-M. Thierry, *op. cit.*, p. 491) ? – P. 365 : l'église dite géorgienne d'Ani est-elle de 1216 ou de 1218 (J.-M. Thierry, *op. cit.*, p. 489) ? – P. 372 : pour le début du règne de Smbat II on lira 977 et non 997. – P. 424 : l'église triconque d'Oğuzlu daterait non pas de la fin du x^e s. mais, au témoignage d'une inscription étudiée par J.-M. Thierry (*Rev. Et. Arm.*, 17, 1983, p. 330, et *op. cit.*, p. 562), de peu avant 895.

Charles DELVOYE.

COMPTES RENDUS

Le vocabulaire de la version grecque des Novelles

Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Novellae. Pars graeca. I. G. Archi moderante curavit A. M. Bartoletti Colombo, Milano, Cisalpino-La Goliardica. Indices, 1984. Tomus I, *ἀβαρής-Βυθάριον*, 1986. Tomus II, *Γαβριήλ-ἔμψυχος*, 1987. Tomus III, *ἐν-καταφέρω*, 1987. Tomus IV, *καταφεύγω-ὄ*, 1988.

Dal 1984 ad oggi sono comparsi, con cadenza regolare, cinque volumi (uno di indici e quattro di concordanze) della parte greca del *Vocabularium* delle Novelle giustiniane. La parte latina, da tempo completata, è stata recensita al suo comparire da chi scrive su questa Rivista (49, 1979, 239-265), in un articolo che illustrava sia le caratteristiche di quel *Wortindex* che i rapporti fra la versione latina delle Novelle nota come *Authenticum* e gli originali greci.

La comparsa delle concordanze delle costituzioni greche di Giustiniano nel testo originale della cancelleria imperiale riveste una grande importanza, e non solo, come vedremo, per gli studiosi di diritto romano e protobizantino. Il testo latino dell'*Authenticum* ha certo avuto una lunga fortuna, e ha influenzato per secoli le rinnovate sorti del diritto romano, a partire dalla scuola bolognese. In questo sta il suo peculiare interesse. Ma non bisogna dimenticare che si tratta di una traduzione non ufficiale, talora sgangherata o anche erronea, che in vari punti travisa l'originale o lo rende in modo scorretto, e va quindi usata con una certa cautela, come ha mostrato con alcuni esempi Ludwig Burgmann («*Rechtshistorisches Journal*», 2, 1983, 27 ss.). E non mi sembra sempre metodicamente opportuno, come accade talora nel *Greek-English Lexicon* di Liddell-Scott-Jones, proporre solo l'equivalente latino dell'*Autentico* come traduzione di un *hapax* greco delle Novelle, senza indicarne l'origine con una sigla (si veda, ad esempio, in LSJ, il lemma piuttosto sibillino : «*ἀνεπινώητος* 3 = *sine adinventione*, Iust., Nov., 59.7»).

Ora, con la sezione del *Vocabularium* di cui qui si discorre, ci vengono proposte le concordanze degli originali delle Novelle, il *corpus* certo più

imponente del settore giuridico della «letteratura profana» di epoca protobizantina. Ad onta della sua ampiezza e del suo interesse intrinseco, non si può certo dire che questa collezione sia stata in tempi recenti un oggetto molto frequentato dalla ricerca, in particolare per quello che riguarda i suoi aspetti linguistici e più specificamente lessicali. E' ovvio pertanto, ma non banale, esprimere l'augurio che nuovi interessi possano essere suscitati dall'apparire di queste concordanze.

Come per la parte latina, esse sono state preparate attraverso un'elaborazione elettronica, e presentano le forme lemmatizzate in un contesto predeterminato e nella loro totalità, salvo un piccolo numero di parole grammaticali. La grafica è un po' meno ingombrante rispetto a quella della parte latina, assicurando al contempo una migliore leggibilità. La lemmatizzazione di testi greci ha posto, ovviamente, problemi delicati, risolti abitualmente in modo corretto. Un paio di rilievi. Le forme *ἐξεχέθη*, *ἐξεχέθησαν* vanno riportate non al lemma *ἐξέχω*, ma ad *ἐκχέω*, dove figura correttamente la forma participiale *ἐκχεθείς*. Al lemma *ὄρνιξ* andrebbe preferito *ὄρνις*, perché l'unica forma attestata (Nov. 69.1.1, p. 354.4) è il genitivo *ὄρνιθος*, e non *ὄρνιχος*.

La scelta di non introdurre in nessun caso nessun tipo di correttivo rispetto al testo dell'edizione di Schoell-Kroll, presa come base delle concordanze, ha causato talora qualche inconveniente. Un esempio. Al lemma *ἀνανεώω* è registrata fra le altre una forma *ἀνανεῆσαι*. In realtà non si tratta di una forma eteroclita, come farebbero pensare le concordanze, ma di una corruzione, per cui sono stati proposti vari emendamenti: *ἀνανακτῆσαι* Zachariae von Lingenthal: *ἀνερευνῆσαι* Skutsch: *ἀνανεῶσαι* (con un più largo rimaneggiamento del passo) Schoell-Kroll, i quali per altro non introducono alcun segno diacritico nel testo a segnalare la corruzione, discutendola solo in apparato. Si tratta, come si vede, di rilievi minimi rispetto a un'opera affidabilissima, che deve essere salutata con soddisfazione e che ci si augura di vedere ben presto completata.

Va infatti sottolineato che la grande ricchezza linguistica delle Novelle è praticamente terra incognita. Invano si cercherebbe un rimando a studi lessicali o stilistici sulle Novelle nella bibliografia del recente ed autorevole manuale di H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, affidata per la parte giuridica alla competenza di P. P. Pieler (II, pp. 357 s., 409 ss.). E questo non per una disattenzione dell'autore, ma perché ricerche del genere hanno cominciato ad attirare l'interesse di qualche studioso solo in anni molto recenti.

Per rivolgere l'attenzione alla peculiarità dello stile legislativo del Giustiniiano greco è necessario abbandonare un radicato pregiudizio della romanistica, che nelle costituzioni del mondo tardo antico, e più marcatamente delle Novelle, ha deplorato a lungo l'irrompere dell'«esecrabile turgore», dello *abscheulicher Schwulst* della retorica. Questa pregiudiziale classicistica espressa qui con le parole di Fritz Schulz (nei *Prinzipien des römischen Rechts* del 1934) ha perso molto, ma non abbastanza, della sua presa sull'opinione comune dopo alcuni studi recenti sulle costituzioni latine di epoca tardo-antica (ricordo soltanto la recente monografia di W. E. Voss, *Recht und Rhetorik in der Kaisergesetzen der Spätantike*, Frankfurt a.M., Löwenklau Gesellschaft, 1982, con la bibliografia ivi citata). Ma per quanto riguarda le Novelle si ha l'impressione che un più moderno approccio linguistico stenti a farsi strada, salvo che in alcuni lavori di cui si farà cenno più avanti.

Eppure, se si sgombra il terreno dalle pregiudiziali, e si leggono le Novelle per quello che sono, e non per quello che si vorrebbe fossero, vi si troverà, sì, uno stile non sempre limpido : e su questo punto vorrei rimandare alle recenti ricerche di Giuseppina Matino, *Lingua e pubblico nel tardo antico. Ricerche sul greco letterario dei secoli IV-VI* (Napoli, D'Auria, 1986). Ma vi si troverà, al contempo, una miniera di informazioni non solo, com'è ovvio, sulla vita del diritto, sull'ideologia giuridica e politica che sorreggeva l'attività normativa, sulla cultura dei giuristi ; ma anche sull'economia, sulla società, sulla cultura del sesto secolo, sui conflitti degli interessi, sulle situazioni locali, sulla condizione delle donne, e via elencando giù giù fino alle incursioni nel quotidiano, nelle piccole storie e nelle reazioni psicologiche degli uomini e delle donne comuni, provinciali inurbati che lottano per le tessere annonarie, spose fedeli esacerbate non tanto dal tradimento dei mariti, quanto dalla loro ordinaria sfrontatezza. Vi si trova espressa, ovviamente, anche la volontà imperiale ; vi sono formulate le disposizioni con cui il sovrano intende regolare quella realtà complessa e cangiante con cui deve fare i conti, e che straripa nel testo normativo.

Per esprimere una realtà giuridica, sociale, culturale, psicologica così complessa, l'estensore delle Novelle aveva bisogno, a vari livelli di stile che cominciano appena ora a essere esplorati (come nel saggio di Giuseppina Matino), anche di un lessico molto più vivo e vario sia di quello abbastanza formalizzato della giurisprudenza classica (ma anche qui il discorso è in larga parte da fare), sia di quello delle costituzioni imperiali, o almeno di quegli estratti delle costituzioni che i codici ci hanno conservato. Si tratta, in certa misura, della *Vielwörterei*, della «sovrabbondanza» che caratterizza, nei più

diversi generi, la «lingua d'uso» della letteratura greca tardo-antica (si veda H. ZILLIACUS, *Zur Abundanz der spätgriechischen Gebrauchssprache*, «Commentationes humanarum litterarum» 41.2, Helsinki, 1967): e i testi giuridici sono per l'appunto «testi letterari d'uso strumentale» (si veda il saggio che reca questo titolo in A. GARZYA, *Il mandarino e il quotidiano*, Napoli, Bibliopolis, 1983, spec. p. 54). Ma si tratta, soprattutto, di uno stile legislativo che punta, oltre e più che all'asciutta formulazione tecnica dei precetti, al coinvolgimento dei loro destinatari, attraverso tutte le risorse di un modo di comunicazione volto ad ottenere il maggior grado possibile di adesione al messaggio (si veda G. LANATA, *Sul vocabolario della legge nelle Novelle di Giustiniano*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 18.2, 1988).

L'estensore moltiplica quindi i richiami sia alla realtà di fatto, sia alle convinzioni politiche, morali, religiose, filosofiche su cui si fonda la sua politica del diritto. Ne consegue una certa varietà di stili (per cui rimando ancora una volta alle ricerche di Giuseppina Matino), che si fonda anche su una ricchezza e una varietà lessicale abbastanza inusitate per un testo normativo. Ho studiato altrove a più riprese uno dei livelli alti di questo lessico, quello dei prestiti dalla filosofia neoplatonica (G. L., *Legislazione e natura nelle Novelle giustinianee*, Napoli, ESI, 1984; *I figli della passione. Appunti sulla Novella 74 di Giustiniano*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. Settimo Convegno Internazionale* (1985), Napoli, ESI, 1988, pp. 487-493; *L'immortalità artificiale. Appunti sul proemio della Novella 22 di Giustiniano*, in *Serta historica antiqua*, II, Roma, Giorgio Bretschneider, 1988, in corso di stampa). Ma molti altri ne restano da esplorare, e sarebbe interessante studiarne il registro più basso, su cui finora sono stati esperiti alcuni assaggi solo sul piano sintattico. A livello lessicale, chi si aspetterebbe di trovare nella prosa imperiale una *κατοικίδια ὄρνις*, una gallina? Le galline avevano, sì, cittadinanza nelle sottili casistiche dei giuristi romani (GAIO, *Digesto*, 41.1.5.6; PAOLO, *Digesto*, 32.66), o sulle aie dei romanzi pastorali (Longo Sofista, 3.6); ma nel testo delle Novelle? Eppure l'imperatore sapeva che nelle more della lite per una *κατοικίδια ὄρνις* si poteva anche morire. (Per inciso, nel passo in questione, che è poi Nov. 69.1.1, è attestata per l'aggettivo *κατοικίδιος* la forma a tre terminazioni, che secondo LSJ ricorrerebbe solo in *Geoponica*, 1.3.8). Quali e quante sorprese, e quali e quanti piaceri, può riservare a uno studioso della lingua greca l'uso incrociato delle concordanze più disparate?

Per concludere, poche osservazioni alla rinfusa, limitate prevalentemente alla lettera *a*. Da notare il numero abbastanza elevato di voci non altrimenti

attestate, e talora non registrate nel LSJ. Si tratta a volte di termini legati a una realtà locale e usati a scopo di chiarezza (cf. I. ŠEVČENKO, *Levels of Style in Byzantine Prose*, in *XVI. Internationaler Byzantinisten Kongress. Akten*, I. Teil, Hauptreferate, I. Halbbd., Wien, 1981, p. 291); così ad esempio *ἀσπαστικά* (τὰ), sorta di tassa che doveva essere caratteristica della Cappadocia: uno degli infiniti balzelli diffusi nell'epoca bizantina, e di cui A. Ch. Johnson-L. C. West (*Byzantine Egypt. Economic Studies*, Princeton, 1949, pp. 297 ss.) forniscono una lista impressionante per l'Egitto. Un *hapax* dello stesso genere è *ἀφοπλιστής*, soldato o ufficiale incaricato di requisire le armi in territori esposti al brigantaggio, su cui si può vedere G. LANATA, *Henkersbeil oder Chirurgenmesser?*, in «*Rechtshistorisches Journal*», 6, 1987, pp. 293-306.

Più numerosi ancora dei sostantivi sono nel lessico giustiniano gli aggettivi non altrimenti attestati. Chi voglia rendersi conto della ricchezza e della varietà dell'aggettivazione nella prosa delle Novelle potrà ad esempio scorrere nel *Vocabularium* la bella serie di composti da *ἀνεκδίκητος* a *ἀνεπιτήδειος*: una serie che comprende quattro *hapax*, *ἀνέκλυτος*, *ἀνεκποίητος*, *ἀνεμφάνιστος*, *ἀνεπερώτητος*, e soprattutto una serie di lemmi che rimandano a linguaggi specializzati e talora sofisticati, come si evince anche solo da un confronto con l'esemplificazione fornita, ai lemmi corrispondenti, da LSJ. Un esempio può essere *ἀνεπινόητος*, usato in serie con *ἀβαρής* e *ἀμείωτος* nella Novella 59.7: tutti e tre gli aggettivi rimandano prevalentemente al lessico filosofico, talora, come nel caso di *ἀνεπινόητος*, in una nuova accezione, secondo una prassi attestata anche altrove nella prosa tardo-antica (si veda ZILLIACUS, *Zur Abundanz*, cit., pp. 83 ss.). E il discorso del frequente mutamento delle accezioni rispetto all'uso classico sarà certo uno dei più importanti che queste concordanze permetteranno al lessicografo e allo storico della lingua, come del resto dimostra già il *Lessico delle Novellae di Giustiniano* della stessa Bartoletti Colombo, Roma, Edizioni dell'Ateneo, Vol. I, A-D, 1983; Vol. II, E-M, 1986, di cui si può leggere una recensione in questa stessa Rivista, 53, 1983, 771-775.

Un discorso a parte si potrebbe fare per le voci che non sono registrate in LSJ, o vi figurano solo con citazioni da altri autori. Alcuni esempi: l'aggettivo *ἀπροσπόριστος* non vi è registrato, *ἀνταιτιάομαι* vi è attestato solo attraverso un rimando a Dione Cassio, *ἀπαιτητής*, *ἀρκάριος*, *ἀρκαρικός* vi sono documentati solo attraverso attestazioni papirologiche. Si ha l'impressione che la lista possa essere lunga.

Il giurista che sarà il loro principale utente troverà com'è ovvio nelle concordanze tutta la terminologia della propria disciplina; potrà immergersi

nei 1411 contesti di *νόμος*, nei 250 di *διάταξις*; troverà una riprova lampante del carattere autocratico della *basileia* giustiniana nelle 1687 occorrenze di *ἡμεῖς*, una delle parole a più alta frequenza nel lessico delle *Novelle*. Ma sarebbe augurabile che non si fermasse alle parole del proprio mestiere, che non spreccasse questi grossi volumi usandoli soltanto come un registro topografico, ma li considerasse uno dei mezzi privilegiati per esplorare il mondo culturale che le *Novelle* esprimono e la realtà che il loro linguaggio rispecchia.

Altrettanto può dirsi, per converso, per quanto riguarda gli studiosi di lingua, di letteratura, di storia, insomma di cultura greca. Queste concordanze riguardano, come mi sembra di aver sommariamente mostrato più sopra, anche le loro discipline. E se la parte greca del *Vocabularium* di Giustiniano diventerà, com'è augurabile che accada, abituale strumento di lavoro per tutti gli studiosi del greco tardo e bizantino, ne sarà anche compensata l'improbabile fatica del lessicografo, a cui va la nostra calorosa gratitudine di utenti.

Giuliana LANATA.

Ruth et Asher OVADIAH, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israël*. Rome, «L'Erma» di Bretschneider, 1987. 1 vol. 22 × 29 cm, 276 pp., 192 pl. (dont 16 coul.) (BIBLIOTHECA ARCHAEOLOGICA, 6). Prix : 500.000 liras.

Sous un titre aussi général, le livre de R. et A. Ovadiah laissait espérer un recueil complet des mosaïques découvertes à ce jour en Israël. Les premières lignes de la préface déçoivent cependant aussitôt le lecteur : le but que se proposent les auteurs est seulement de poursuivre et d'étendre, jusqu'à la date de 1975, les travaux de M. Avi-Yonah, parus de 1933 à 1935 dans trois livraisons successives (II-IV) du *Quart. Dep. Ant. Palestine*. Aussi les pavements trouvés avant 1935 manquent-ils dans le catalogue actuel, même s'ils sont parfois abondamment utilisés dans les chapitres de synthèse qui servent de conclusion à l'ouvrage : p. ex. les extraordinaires pavements nilotiques de l'église de la Multiplication des pains à et-Tabgha font l'objet d'un long commentaire, sans apparaître pour autant dans le catalogue ou dans les planches. Quel dommage ! C'est évidemment toutes les mosaïques de cette région qu'il eût fallu réunir ici (quitte à scinder la matière en deux volumes) car, si méritoire qu'ait été pour l'époque l'essai de classification de M. Avi-Yonah, on ne peut se dissimuler qu'en plus de cinquante ans les recherches sur la mosaïque ont beaucoup progressé — essentiellement ces trente dernières années à l'initiative d'H. Stern — et précisément dans le sens

d'une uniformisation toujours plus large des définitions : on songera en particulier à l'ouvrage collectif en cinq langues sur *Le décor géométrique de la mosaïque romaine* (Paris, 1985) — préparé dès 1973 par le fascicule 4 du Bulletin de l'AIEMA — que les auteurs ignorent superbement. Il eût été au contraire judicieux, me semble-t-il, d'inscrire le *corpus* israëlien dans le contexte dynamique de la recherche internationale plutôt que de le cantonner dans une optique vieillie et trop particulariste. Toujours sur le plan de l'économie générale de l'ouvrage, on regrettera l'absence de cartes historico-géographiques, d'autant plus indispensables que la zone que les auteurs désignent uniformément sous l'appellation « Eretz Israël » a porté dans l'antiquité des dénominations variées, recouvrant une réalité historique mouvante (Samarie, Judée, Palestine I, II, III ...). La référence précise à la carte actuelle d'Israël, fournie systématiquement il est vrai dans chaque notice du catalogue, ne suffit pas : le lecteur n'a pas nécessairement cette carte sous la main ... La diversité des noms de lieux dans cette région du Proche-Orient (noms antiques ; noms modernes, en arabe ou en hébreu) justifierait d'ailleurs amplement la présence d'une carte dans le texte même, d'autant plus que l'*index* des noms de sites fourni par les auteurs ne donne pas toujours de façon systématique tous les noms d'une même localité (on trouve p. ex. pour Beth Guvrin, Beit Jibrin et Mahatt el-Urdi ; mais pour Beth Shean, pourquoi n'a-t-on pas signalé également Beisan et *Scythopolis* ?). Un autre facteur encore rend malaisée la consultation du catalogue : quand plusieurs pavements proviennent d'un même site, les auteurs ont choisi de ne pas répéter le nom de ce site mais d'y substituer la désignation précise du bâtiment où la mosaïque a été découverte ; l'ordre alphabétique de présentation est constamment interrompu et la clarté de l'exposé en souffre beaucoup : p. ex. n° 61 A Byzantine House ; n° 62 Church ; n°s 63-64 aucune indication ; n° 63 Area A ; n° 64 Area B etc. ; il faut remonter au n° 55 pour savoir que la série des notices 55-68 concerne *Caesarea Maritima* ! Pourquoi ne pas avoir donné chaque fois le nom de la ville, comme dans le *corpus* français notamment, en ne précisant qu'ensuite le lieu de provenance ? Le contenu même des notices du catalogue est par ailleurs insuffisant : description plus que sommaire, datation trop vague (époque romaine, époque byzantine ...) ou sans indication des critères qui la fondent, absence d'uniformité (p. ex. parfois le texte des inscriptions est donné *in extenso* et traduit ; à d'autres endroits, l'inscription est seulement signalée) ; enfin et surtout, on déplorera le manque presque total de plans de localisation des pavements dans les édifices (pas même un schéma de situation) : on songe avec nostalgie aux beaux relevés d'architecture du *corpus* tunisien !

Coiffant ce catalogue d'env. 250 numéros, une synthèse d'une quarantaine de pages évoque différents problèmes relatifs aux mosaïques de la région. Sans doute l'étude chronologique n'est-elle pas assez poussée et le chapitre sur les types de composition peut-il sembler inutile (car il est nécessairement incomplet), sans doute la distinction entre régions méridionale et septentrionale du territoire actuel d'Israël paraît-elle illusoire sur le plan historique et faudrait-il élargir l'optique au cadre plus large des provinces antiques ; il n'en reste pas moins qu'un grand nombre de questions sont posées et qu'on en saura gré aux auteurs. Épinglons en particulier l'intéressant développement sur le décor figuratif des pavements de synagogues et le problème délicat du rapport entre l'art et l'orthodoxie religieuse, à la lumière de textes judaïques anciens ; on trouvera, parallèlement, le point des recherches en matière de symbolisme religieux dans les mosaïques d'églises. Le chapitre relatif aux principaux thèmes rencontrés accorde une attention particulière au rinceau d'acanthé peuplé : on notera que les auteurs rejettent, avec raison, la théorie de Cl. Dauphin sur le sujet (*Levant*, VIII, 1976, pp. 113-149). Il n'y a pas lieu en effet d'établir un lien, quel qu'il soit, entre les différentes bordures de ce type que le hasard nous a conservées jusqu'ici ; le motif était assurément l'un des plus répandus du répertoire dans toutes les provinces orientales de l'empire et l'on est en droit de penser que n'importe quel atelier d'un certain niveau était capable de l'exécuter. Cette question des ateliers, des artistes et des modèles ne manque pas bien sûr de figurer au nombre des thèmes traités par les auteurs dans ces pages de conclusion mais il faut avouer que l'essentiel de la bibliographie récente sur le sujet leur a échappé : citons surtout les travaux de Ph. Bruneau, et en particulier *Rev. arch.*, 1984, pp. 241-272 ; on ajoutera aujourd'hui C. Balmelle et J.-P. Darmon, actes du colloque *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge*, 1986, pp. 235-253. Aussi les différentes phases du travail de l'atelier (le rôle respectif du *pictor* et des *tessellarii*) ne sont-elles pas distinguées ici et l'existence des cahiers de modèles n'est-elle à aucun moment mise en doute. Le problème de l'influence éventuelle des grandes métropoles sur les ateliers locaux est abordé mais de manière trop limitée à vrai dire pour déboucher sur des résultats crédibles : p. ex. le motif de l'animal enrubanné serait la marque d'une influence spécifique de l'école d'Antioche. Ce motif, d'origine sassanide, est en réalité passé dès le ^ve s. dans le répertoire de toutes les provinces d'Orient. Et ici, nous touchons peut-être du doigt le défaut majeur de cette synthèse — par ailleurs intéressante sur certains points —, c'est qu'elle ne prend pas suffisamment en compte la production orientale dans son ensemble ; elle n'a pas le souci de chercher des comparaisons à l'extérieur pour tenter d'inscrire

les mosaïques de l'antique Palestine dans le contexte plus large de tout l'Orient (pour une histoire de la mosaïque orientale dans cette optique, jusqu'à la fin du III^e s. de notre ère, ANRW, 12.2, 1981, pp. 347-429, également ignoré ici). Une meilleure connaissance de la bibliographie des régions voisines aurait évité aux auteurs d'écrire (pp. 148-149) erronément que l'invasion arabe du VII^e s. mit fin au développement de la mosaïque antique en Palestine : les pavements de Khirbet el-Mafjar et maintes découvertes récentes (notamment M. Piccirillo, *Um er-Rasas Kastron Mefaa in Giordania*, 1986) attestent au contraire que la mosaïque de pavement continuait à jouir d'un grand succès tant dans les églises chrétiennes que dans les palais princiers sous le califat omeyyade ; la mode ne s'en perdit que plus tard, — et dans tout l'empire byzantin aussi.

Une dernière remarque : si l'on peut à la rigueur s'expliquer que soient repris ici les pavements de Cisjordanie et de Gaza, on ne voit vraiment pas pourquoi figure encore dans l'ouvrage la mosaïque de Cheik Zouède, localité d'Égypte qui appartient à la province du Sinäï.

De trop nombreux *indices* et un recueil de motifs géométriques codés (conformément au système créé naguère par M. Avi-Yonah) complètent le livre (table des abréviations, bibliographie, *indices*, etc. comptent 90 pp., soit pratiquement un tiers de l'ouvrage). Les planches (noir/blanc et couleurs) sont de qualité inégale mais dans l'ensemble utilisables.

Note de lecture : p. 125 (n° 212), à Sede Nahum (église), on reconnaîtra une mangouste et non une martre dans l'animal opposé au serpent (pl. CXL.1) : sur la récurrence de ce motif dans la mosaïque, cf. *Jahrb. österr. Byz.*, 25 (1976), pp. 223-233.

Janine BALTY.

Maria Luisa GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*. Introduzione di Giovanni Reale (= *Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi* 2), Milan, 1987, 430 pp.

En travaillant sur Maxime le Confesseur, nous avons fondé de grandes espérances sur cette publication volumineuse, mais celle-ci est malheureusement restée au-dessous de nos prévisions.

Dans la première partie (pp. 27-131), l'auteur nous offre un état de la question sur la vie et les œuvres de Maxime le Confesseur. De chaque texte

elle discute d'une manière détaillée le contenu, les différentes éditions, les traductions en latin et en langues modernes ainsi que les études. Certaines longueurs et répétitions auraient sans aucun doute pu être évitées. Notons également que l'auteur mentionne (p. 82, l. 22) l'*Expositio in Psalmum LIX* à tort parmi les œuvres qui appartiennent au genre littéraire des «*quaestiones et responsiones*».

La bibliographie raisonnée, qui remplit les pages 133-351, aurait pu combler une lacune dans l'étude maximienne ; elle comprend 423 travaux qui sont classés chronologiquement et dont l'auteur donne un résumé succinct. Deux critiques fondamentales nous semblent toutefois s'imposer. Premièrement, il est regrettable que la classification reste purement chronologique, si bien qu'un lecteur qui s'intéresse à un thème spécifique (par exemple la christologie), peut difficilement se servir de cette bibliographie. Deuxièmement, la bibliographie est loin d'être complète : pour notre thèse de doctorat (Louvain, 1989) nous avons également été amenés à dresser une liste de la littérature secondaire sur Maxime le Confesseur ; cette bibliographie contient 621 items, donc presque deux cents titres manquent chez M. L. Gatti. Voici, à titre d'exemple, quelques études absentes de la bibliographie milanaise.

On voit immédiatement que la littérature, assez riche, parue en langue grecque ou en langue roumaine, a été largement ignorée :

- E. BRANIȘTE, *Biserică și Liturghie în operă «Mystagogia» a Sfintului Maxim Mărturisitorul*, dans : *Ortodoxia* 33 (1981), pp. 13-22 (une étude sur l'ecclésiologie dans la *Mystagogia*).
- I. I. BRIA, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfintul Maxim Mărturisitorul*, dans : *Studii teologice* 9 (1957), pp. 310-325 (une étude sur la connaissance de Dieu).
- P. K. CHRISTOU, *Μάξιμος. Ὁ Ὁμολογητής*, dans : *Θρησκευτική καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, vol. 8, Athènes, 1966, col. 614-624 (une bonne introduction).
- M. GEORGESCU, *Virtutea iubirii în teologia Sfintul Maxim Mărturisitorul*, dans : *Studii teologice* 10 (1958), pp. 600-609 (une étude sur le rôle de l'ἀγάπη).
- S. P. LAMBROS, *Κερκυραϊκὰ Ἀνέκδοτα ἐκ χειρογράφων Ἁγίου Ὁρους, Κανταβριγίας, Μονάχου καὶ Κερκύρας*, Athènes, 1882, pp. 23-29 (à propos du prologue d'un commentaire sur les *Capita de caritate* dû au métropolitite Νικόλαος de Corfou, 12^e siècle).
- N. A. MATSOUKAS, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸ Μάξιμο Ὁμολογητή*, Athènes, 1980 (une monographie sur la cosmologie et l'anthropologie).

- C. G. SOTIROPOULOS, *Ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν ἀπάθεια κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν*, dans : *Θεολογία* 50 (1979), pp. 567-593 (le thème du plaisir et de la souffrance).
- S. STAUROIDES, *Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν θεὸν ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Μάξιμον τὸν ὁμολογητὴν*, Constantinople, 1894 (une étude sur l'anthropologie).
- A. THEODOROU, *Cur Deus homo? Ἀπροϋπόθετος ἢ ἐμπροϋπόθετος ἐν-ανθρώπησις τοῦ Θεοῦ Λόγου; (Σχόλιον εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ ἱεροῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ)*, dans : *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 19 (1972), pp. 295-340 (l'incarnation était-elle ou non décidée dès avant le péché originel?).

De plus, beaucoup de thèses de doctorat ont été oubliées, bien que les revues savantes les aient fait connaître. Telles sont :

- Margaret BAGWELL PHILLIPS, *Loci Communes of Maximus the Confessor: Vaticanus graecus 739*, St. Louis (Missouri), 1977 (une édition d'une recension des *Loci Communes*).
- J. DECLERCK, *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia. Tekstkritische uitgave met authenticiteitskritiek*, Louvain, 1980 (une édition des *Quaestiones et Dubia*).
- M. DOUCET, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Introduction, texte critique, traduction et notes, Montréal, 1972 (une édition de la *Disputatio cum Pyrrho*).

On peut encore signaler deux thèses moins connues :

- P. C. HOUBRECHTS, *Anastasius de Leerling en zijn Verhaal van het Proces van Maximus de Belijder*, Louvain, 1960 (une étude sur la *Relatio motionis*).
- Griet VAN DER HERTEN, *De taal van Evagrius Ponticus en Maximus Confessor. Lexicografische en stilistische vergelijking van «De oratione» met «De caritate»*, Louvain, 1984 (une étude sur le langage et la stylistique).

En ce qui concerne les traductions des œuvres de Maxime, la bibliographie de M. L. Gatti est assez complète ; on y ajoutera toutefois :

- G. C. BERTHOLD, *Maximus Confessor. Selected Writings*. Translation and notes (= *The Classics of Western Spirituality*), New York-Mahwah-Toronto, 1985 (une traduction anglaise de la *Relatio motionis*, des *Capita de caritate*, de l'*Expositio orationis dominicae*, des *Capita theologica et oeconomica* et de la *Mystagogia*).

- C. BIRCHALL, *The Life of Our Holy Father Maximus the Confessor Based on the Life by His Disciple Anastasius the Apocrisarios of Rome*, Boston (Massachusetts), 1982 (une traduction anglaise de la vie de Maxime).
- M. MAURITSSON, *Maxim Bekännaren, Asketisk bok. Inledning och översättning*, Malmö, 1963 (une traduction suédoise du *Liber Asceticus*).
- Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge* par M.-J. van Esbroeck (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 478-479), Louvain, 1986 (l'édition de la traduction géorgienne d'une vie de la Vierge qui aurait été rédigée par Maxime le Confesseur) ⁽¹⁾.
- J. TOURAILLE, *Maxime le Confesseur. Centuries sur l'amour. Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu. Brève interprétation de la prière du «Notre Père»* (= *Philocalie des Pères Neptiques* 6), Bégrolles-en-Mauges, 1985 (une traduction française du texte philocalique des *Capita de caritate*, des *Capita theologica et oeconomica* et de l'*Expositio orationis dominicae*).
- I. VENEDIKTOV, *Prepodobnyj Maksim Isповѣdnik i ego tolkovanie na Molitvu Gospodnju «Otče naš»*, dans : *Žurnal Moskovskoj Patriarhii* 1986, fasc. 7, pp. 66-74 et fasc. 8, pp. 64-75 (une traduction russe de l'*Expositio orationis dominicae*).
- A. WARKOTSCH, *Maksym Wyznawca. Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład modlitwy pańskiej, List o miłości*, Poznań, 1981 (une traduction polonaise des *Capita theologica et oeconomica*, du *Liber Asceticus*, des *Capita de caritate*, des *Capita gnostica*, de l'*Expositio orationis dominicae* et de la lettre 2).

Tout récemment, E. Jeaneau a édité la traduction latine des *Ambigua ad Ioannem* faite par Jean Scot Erigène (*Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem nunc primum edidit E. Jeaneau* [= *Corpus Christianorum. Series Graeca* 18], Turnhout-Louvain, 1988).

Pour le reste, nous nous limitons à un petit choix. En premier lieu nous signalons quelques études oubliées par M. L. Gatti :

- G. C. BERTHOLD, *Maximus the Confessor and the Filioque*, dans : *Studia Patristica* XVIII, 1, *Historica-Theologica-Gnostica-Biblica. Papers of the*

(1) Il est bien possible que M. L. Gatti n'ait pas pu connaître certaines publications parues en 1986, bien qu'elle en indique déjà quelques-unes dans sa bibliographie.

Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1983, Kalamazoo (Michigan), 1985, pp. 113-117 (le problème du Filioque).

- J. BOOJAMRA, *Original Sin according to St Maximus the Confessor*, dans : *St Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), pp. 19-30 (une étude sur la chute par le péché).
- R. BRACKE, *Two fragments of a Greek Manuscript containing a Corpus Maximianum : Mss Genavensis gr. 30 and Leidensis Scaligeranus 33*, dans : *The patristic and byzantine review* 4 (1985), pp. 110-114 (une étude sur la tradition manuscrite).
- I.-H. DALMAIS, *L'Église icône du «mystère» : la «Mystagogie» de S. Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique*, dans : *L'Église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXVF Semaine d'Études liturgiques, Paris 26-29 juin 1979 (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 18)*, Rome, 1980, pp. 107-117 (une étude ecclésiologique).
- I.-H. DALMAIS, *L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur (à propos de Ambiguum 42)*, dans : *Studia Patristica XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975, vol. 1 (= Texte und Untersuchungen 128)*, Berlin, 1984, pp. 285-290 (le concept de la nature).
- M. DOUCET, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture*, dans : *Science et Esprit* 37 (1985), pp. 123-159 (une étude sur l'agonie du Christ).
- J. HEINTJES, *De Opgang van den Menschelijken Geest tot God volgens Sint Maximus Confessor*, dans : *Bijdragen van de filosofische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuiten* 5 (1942), pp. 260-302 et 6 (1943-1945), pp. 64-123 (l'anthropologie et la spiritualité).
- W. LAMPEN, *De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor*, dans : *Studia catholica* 2 (1925-1926), pp. 373-382 (le concept de l'eucharistie).
- J. MEYENDORFF, *Free Will (γνώμη) in Saint Maximus the Confessor*, dans : *Essays in honor of G. Florovsky (= The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy 3. Slavistic Printings and Reprintings 263)*, Mouton-Den Haag-Paris, 1974, pp. 71-75 (la psychologie de la volonté).
- R. RIEDINGER, *Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes*, dans : *Byzantina* 13 (1985), pp. 519-534 (le concile de Latran et Maxime le Confesseur).
- Giulia SFAMENI GASPARRO, *Aspetti di «doppia creazione» nell'antropologia di Massimo il Confessore*, dans : *Studia Patristica XVIII, 1, Historica-Theologica-Gnostica-Biblica. Papers of the Ninth International Conference*

- on *Patristic Studies*, Oxford 1983, Kalamazoo (Michigan), 1985, pp. 127-134 (le concept de *γένησις* et de *γέννησις*).
- A. I. SIDOROV, *Nekotorye zamečanija k biografii Maksima Isповѣdnika*, dans : *Vizantijskij Vremennik* 47 (1986), pp. 109-124 (une étude sur la vie de Maxime).
- C. STEEL, *Quatre fragments de Proclus dans un florilège byzantin*. Note additionnelle à l'édition de Proclus par D. Isaac (*Proclus. Trois études sur la providence*, vol. 3, *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit par D. Isaac [= *Collection des Universités de France*], Paris, 1982, pp. 201-207) (4 fragments de Proclus trouvés dans les *Loci Communes*).
- L. TARTAGLIA, *Il florilegio di Massimo nel codice Neap. Gr. III B 34*, dans : *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 14-16 (1977-1979), pp. 19-31 (un manuscrit des *Loci Communes*).
- G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der Griechischen Vaterunser-Exegese* (= *Texte und Untersuchungen* 40/3), Leipzig, 1914, pp. 83-99 (une étude de l'*Expositio orationis dominicae*).

Ajoutons encore quelques études parues en 1987, dont M. L. Gatti n'a évidemment pas connu l'existence :

- G. C. BERTHOLD, *History and Exegesis in Evagrius and Maximus*, dans : *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)* (= *Innsbrucker theologische Studien* 19), Innsbruck-Vienne, 1987, pp. 390-404 (la valeur de l'histoire et la méthode exégétique).
- G. C. BERTHOLD, *The Church as Mysterion : Diversity and Unity according to Maximus Confessor*, dans : *The patristic and byzantine review* 6 (1987), pp. 20-29 (l'ecclésiologie dans la *Mystagogia*).
- C. DE VOCHT, *Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715)*, dans : *Byzantion* 57 (1987), pp. 415-420 (la découverte d'un nouvel opuscule appelé *Capita X*).
- P. VAN DEUN, *Les citations de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Athéniensis, Bibliothèque nationale 2583*, dans : *Byzantion* 57 (1987), pp. 127-157 (Maxime dans un florilège palamite).
- V. M. ZHIVOV, *The Mystagogia of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image*, dans : *St Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987), pp. 349-376 (le concept de l'*εἰκὼν* dans la *Mystagogia*).

Notons enfin aussi que trop d'inexactitudes et de coquilles se trouvent dans cette bibliographie. En voici un petit échantillon :

- n° 14, l. 1 : lire *succincta*, non *succinta*
- n° 15, l. 3 : lire *Hilfswissenschaften*, non *Hülfswissenschaften*
- n° 20, l. 1 : V. Ryssel, non I. Ryssel
- n° 28, l. 1 : E. Michaud, non M. Michaud
- n° 36, l. 2 : 8, non 88
- n° 38 : de cette œuvre il existe une nouvelle édition corrigée et augmentée par B. Phanourgakis et E. Chrysos (Münster, 1981)
- n° 134 : de cette publication il existe une nouvelle édition révisée (Londres, 1962)
- n° 176 : cette étude se trouve dans la série *Ἑλληνικά. Παράρτημα 9, II.*
- n° 179, l. 2 : *alter*, non *alten*
- n° 187, l. 1 : Friz, non Fritz
- n° 190, l. 4 : 7 (1958), non 8 (1958)
- n° 207, l. 2 : ajouter «*L'enseignement de la philosophie*» après «in»
- n° 217, l. 8 : LXXX, non XC
- n° 242, l. 2 : ajouter «in *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25*» après «*Confessor*»
- n° 245, l. 6 : VIII, non VII
- n° 247, l. 7 : VII, non VI
- n° 248, l. 3 : 19, non 90
- n° 275, l. 3 : *Epektasis*, non *Epectasis*
- n° 305, l. 3 : 17 (1972), non 20 (1975)
- n° 311, l. 2 : 76, non 26
- n° 316, l. 3 : 1975, non 1976
- n° 327, l. 3 : 129, non 128
- n° 328, l. 3 : ajouter «in *Filologia e Critica 25*» après «*Privitera*»
- n° 347 : cette publication est identique à celle indiquée sous le n° 394a ; la date de parution est 1982, non 1980
- n° 401, l. 5 : ajouter «3» après «*Christi*»
- n° 405, l. 1 : Nicolaou, non Nikolaou
- n° 409, l. 9 : Paderborn, non Padeborn

Un chapitre trop long sur les lignes de force de la théologie maximienne (pp. 353-410) – nous n'y apprenons rien d'original – et quatre index (pp. 411-430) concluent ce livre de M. L. Gatti, qui, on l'aura vu, nous a laissés sur notre faim. On aurait pu concevoir une bibliographie choisie, qui

aurait, par exemple, fait la part moins large aux traductions modernes. Si, par contre, on cherchait à établir une bibliographie quasi complète, on a très évidemment manqué le but. Reste que, pour le moment, rien de meilleur n'existe sur le marché.

Peter VAN DEUN.
*Aspirant au Fonds National
de la Recherche Scientifique.*

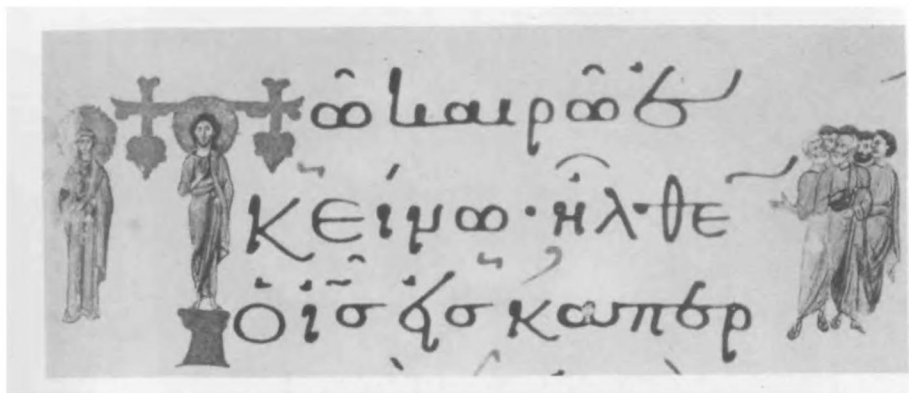


FIG. 1. — The Virgin, Christ and the Disciples.
 Athos, Dionysiou cod. 587, fol. 12r
 (photo : after Pelekanides *et al.*, *Treasures*, Fig. 195).

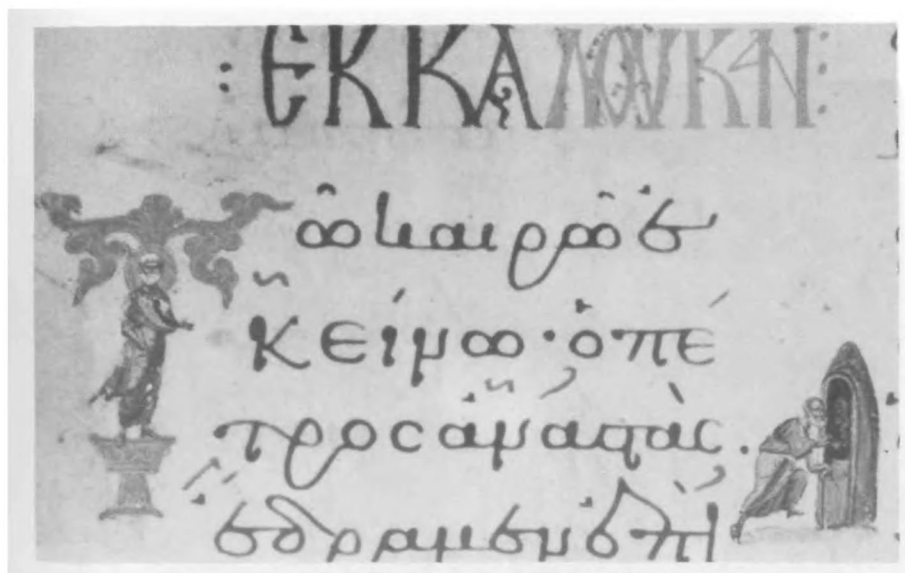


FIG. 2. — Peter and John before the Tomb.
 Athos, Dionysiou cod. 587, fol. 5r
 (photo : after Pelekanides *et al.*, *Treasures*, Fig. 192).

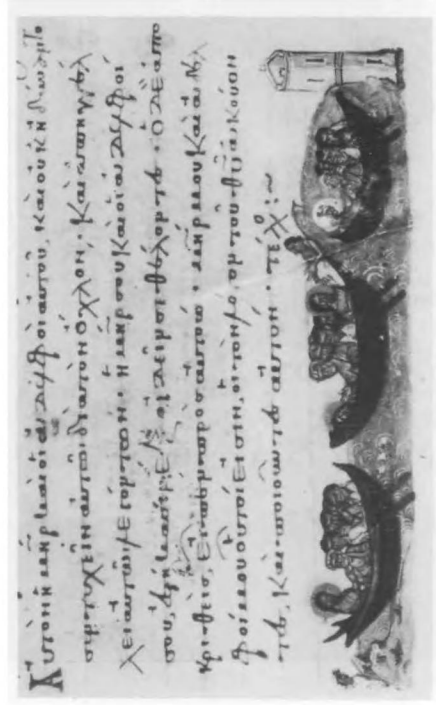


Fig. 9. — Christ rebuking the storm.
 Florence, Laurentiana VI.23, fol. 120v
 (photo : Biblioteca Medicea Laurentiana).



Fig. 10. — Christ rebuking the storm.
 London, British Library Add. 40, 731, fol. 147r
 (photo : British Library).



FIG. 13. — Ancestors of Christ.
 Florence, *Laurenziana* VI.23, fol. 5r
 (photo : Biblioteca Medicea Laurenziana).



FIG. 14. — Abraham, Isaac and Jacob.
 Sinai, cod. 48, fol. 53v
 (photo : Library of Congress).

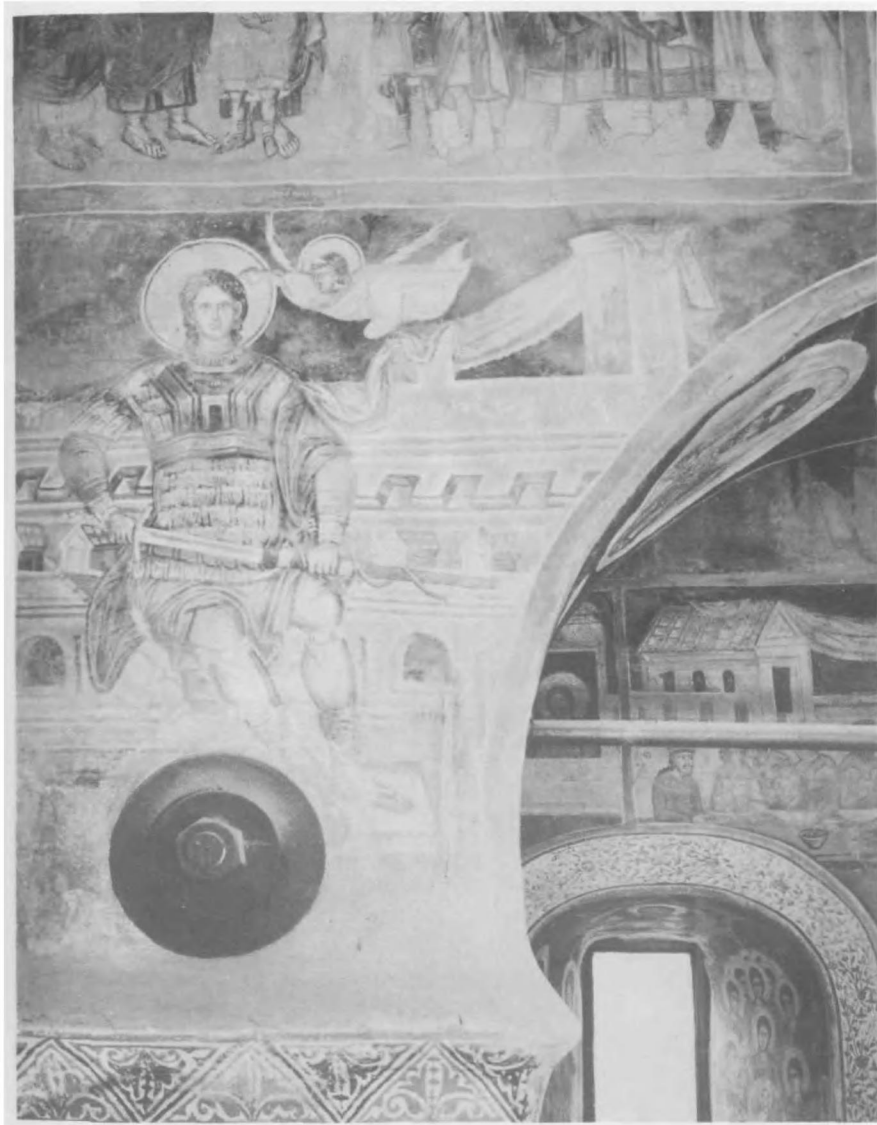


FIG. 1. — Saint militaire, Saint-Nicolas d'Argeș.



FIG. 2. — Saint Procopius, Saint-Nicolas d'Arges.



FIG. 3. — Saint Artémios, Saint-Nicolas d'Argeș.

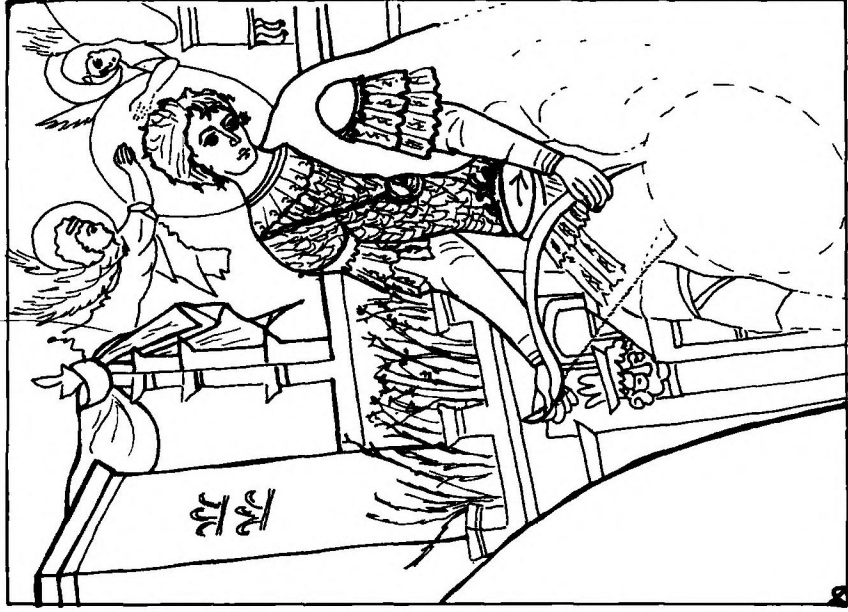


FIG. 5. — Saint Lupus, Saint-Nicolas d'Arges.

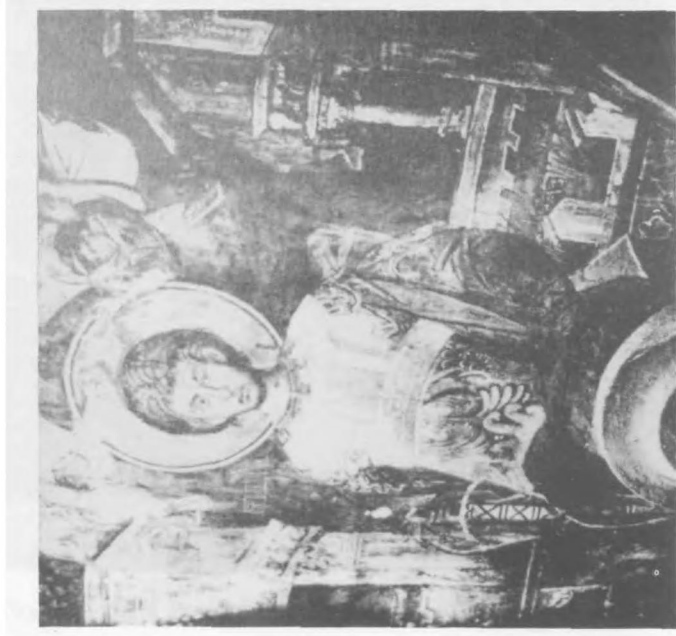


FIG. 4. — Saint militaire (détail), Saint-Nicolas d'Arges.

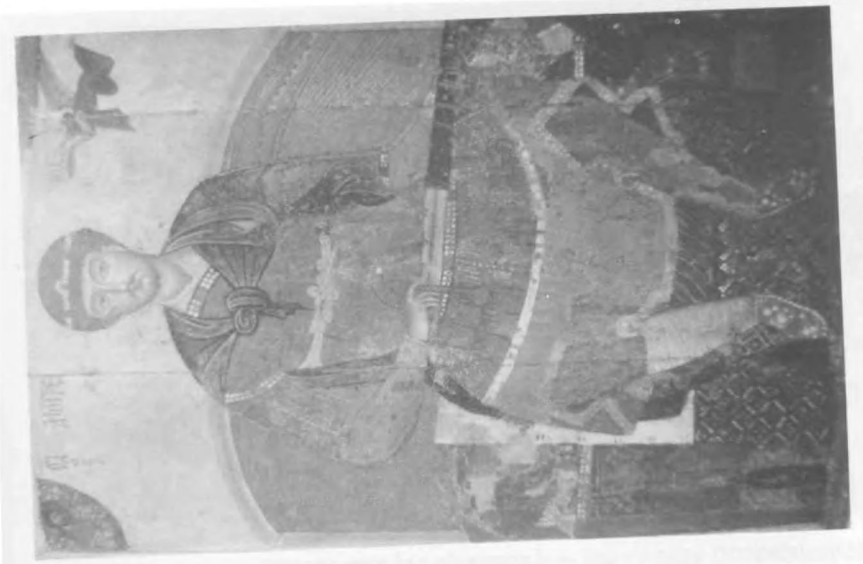


FIG. 7. — Saint Démétrius,
icône russe du XII^e siècle,
Galerie Trétiakov, Moscou.



FIG. 6. — Saint Lupus (détail), Saint-Nicolas d'Arges.



**FIG. 9. — Saint Nicéetas,
icône russe du xvii^e siècle,
collection privée.**



**FIG. 8. — Saint Nicéetas,
icône russe du xvii^e siècle,
Musée de Recklinghausen.**



FIG. 1. — “Jacob sends Joseph to Shechem”,
The Vienna Genesis, Vienna, *Österreichische Nationalbibliothek*,
Cod. theol. gr. 31, fol. XV, p. 30, 6th century.



FIG. 2. — “Joseph’s dream”,
The Vienna Genesis, Vienna, *Österreichische Nationalbibliothek*,
Cod. theol. gr. 31, fol. XV, p. 29.



FIG. 3. — "Joseph's story",
The Homilies of Gregory of Nazianzus, Paris, Bibliothèque Nationale,
Ms. gr. 510, fol. 69v, 9th century.



FIG. 4. — "Jacob sends Joseph to Shechem",
The Seraglio Octateuch, Istanbul, Topkapi Serai Library,
Cod. 8, fol. 124r, 12th century.



FIG. 5. — “Jacob sends Joseph to Shechem”,
panel from a byzantine ivory casket, 10-11th century,
Dresden, *Grünes Gewölbe*.



6

7

FIG. 6. — “Jacob sends Joseph to Shechem”,
a reconstruction of an early illumination.

FIG. 7. — “Joseph takes leave from his brother and mother”,
a reconstruction of an early illumination.

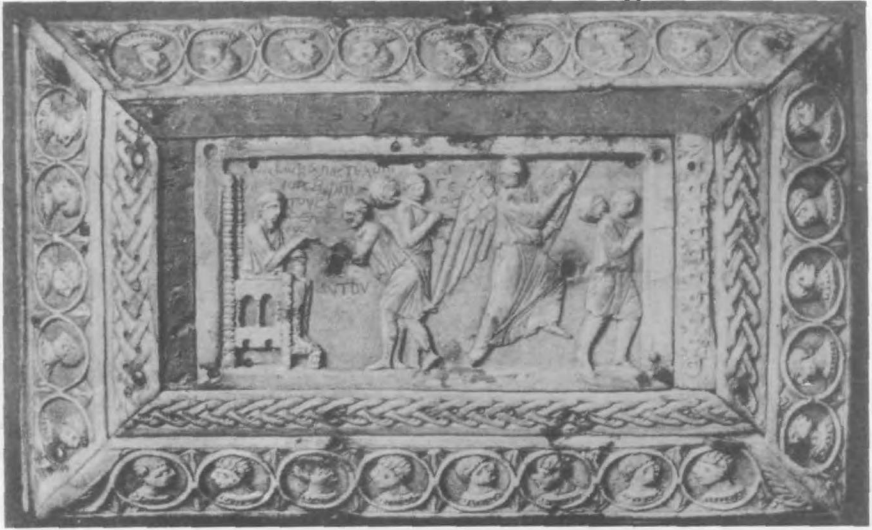


FIG. 8. — "Jacob sends Joseph to Shechem",
lid of a byzantine ivory casket, 10-11th century,
Baltimore, *Walters Art Gallery*.

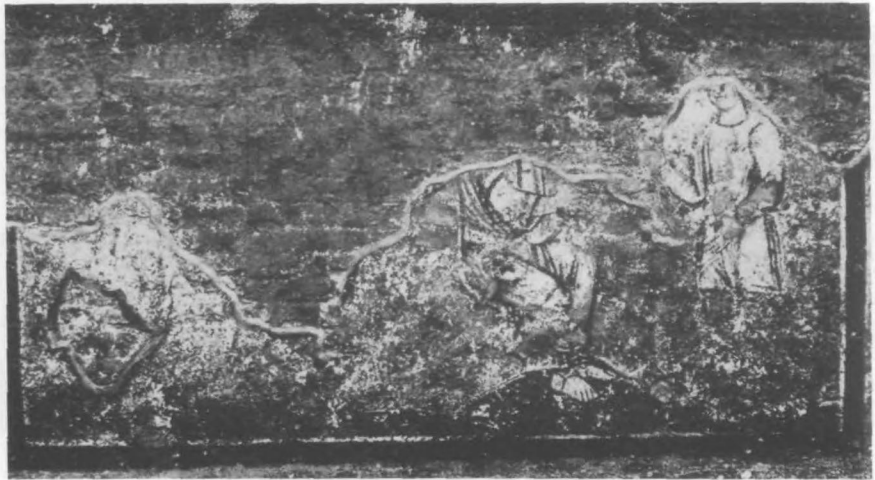


FIG. 9. — "Jacob sends Joseph to Shechem",
Rome, *Santa Maria Antiqua*, 8th century.



10

11

12

FIG. 10. — “Benjamin accompanying Joseph on his way”,
a reconstruction of an early manuscript.

FIG. 11. — “Joseph meets the angel Gabriel”,
a reconstruction of an early manuscript.

FIG. 12. — “The man shows Joseph the way”,
after the *Vienna Genesis*.



FIG. 13. — “Joseph’s story”,
silk, Syria, 5th century, Sens, *Cathedral Treasury*.



14



15



16

FIG. 14. — "Joseph's story", *Golnishev Coptic textile*, 5th or 6th century, Moscow, *Pushkin Museum*.

FIG. 15. — "Jacob sends Joseph to Shechem", byzantine manuscript, fol. 6v, 16th century. Earlier in David Mckell coll. Chillicothe, Ohio, now in San Francisco, *Greeley coll*.

FIG. 16. — "Joseph's story", byzantine ivory panel, 12th century, Berlin, *Kaiser Friedrich Museum*.



FIG. 2. — Basilique de Tsandripch.
Chapelle commémorative.

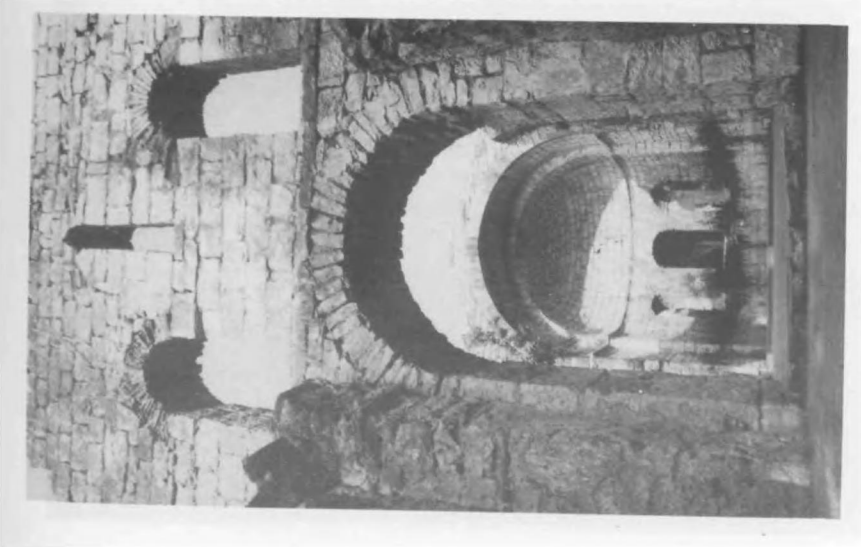


FIG. 1. (2) — Basilique de Tsandripch.
Vue vers l'abside centrale.

PLANCHE II



FIG. 1. — Église de Dranda. Vue du Nord-Est.

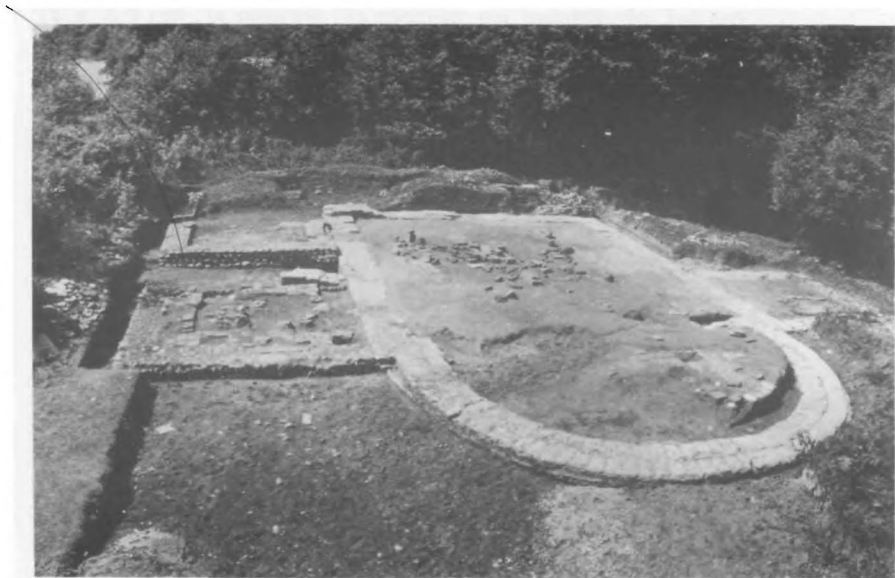


FIG. 2. — Église de Guénos. Vue de l'Est.



FIG. 1. — Basilique d'Alakhadzy. Vue du Nord-Est.



FIG. 2. — Église N7 de Pitiunt. Vue de l'Est.

PLANCHE IV



FIG. 1. — Église N3 de Tsibilon. Baptistère. Vue de l'Ouest.



FIG. 2. — Église N4 de Pitiunt. Vue du Sud-Est.



1



2



3

FIG. 1. — Basilique de Tsandripch. Dalle en marbre.

FIG. 2. — Basilique de Tsandripch.

Fragment de marbre avec inscription grecque.

FIG. 3. — Église d'Anacopie. Dalle, de façade, en calcaire.



FIG. 1. — Virgin and child. Toronto, Borowski Collection, fol. 6v (photo : John Glover).



FIG. 2. — Matthew. Toronto, Borowski Collection, fol. 5r (photo : John Glover).



FIG. 3. — Mark. Toronto, Borowski Collection, fol. 112v
(photo : John Glover).

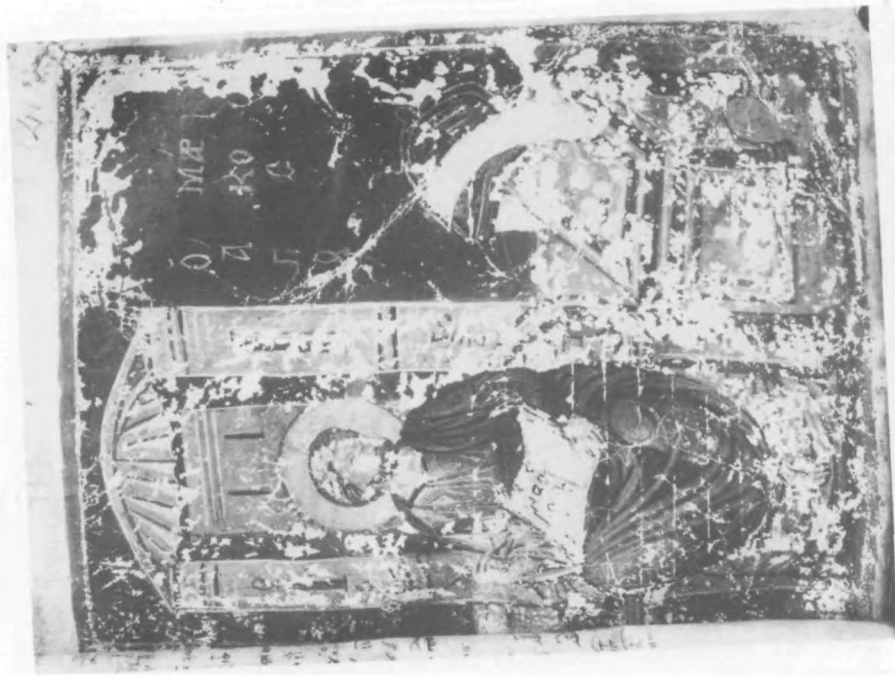


FIG. 4. — Mark. Oxford, Bodleian Library, Cod. Laud gr.
3, fol. 41r (photo : Bodleian Library).

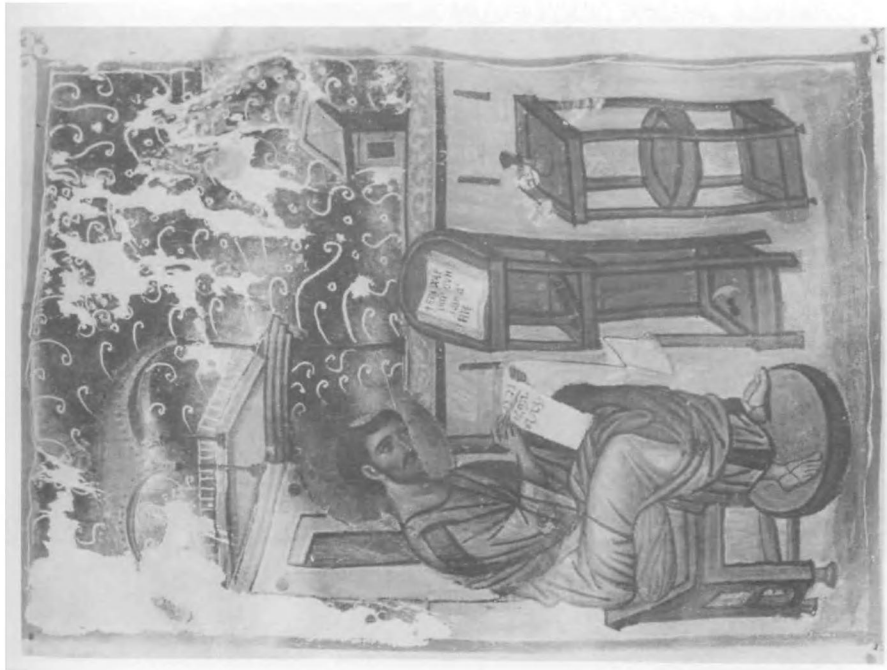


FIG. 5. — Luke. Toronto, Borowski Collection, fol. 182v
(photo : John Glover).

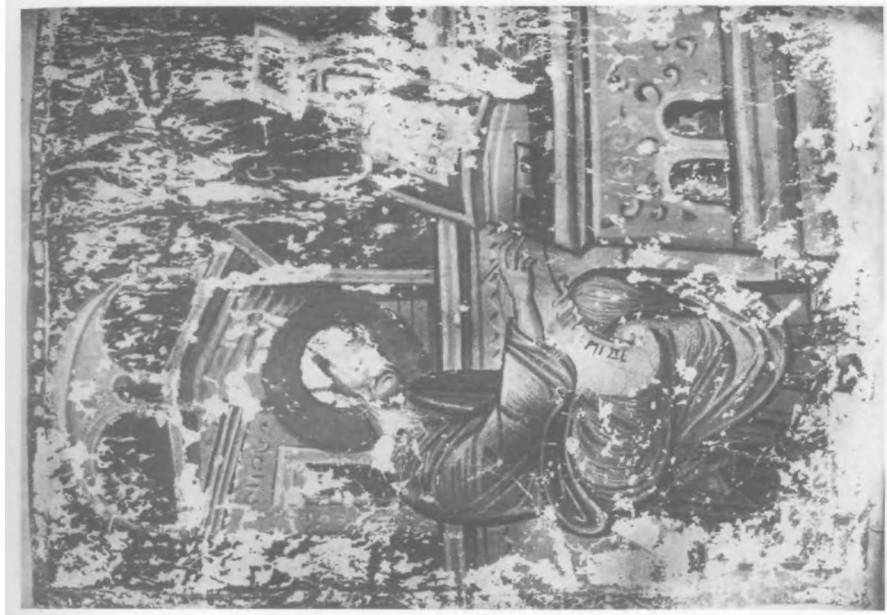


FIG. 6. — Luke. Oxford, Bodleian Library, *Cod. Laud*
gr. 3, fol. 70v (photo : Bodleian Library).

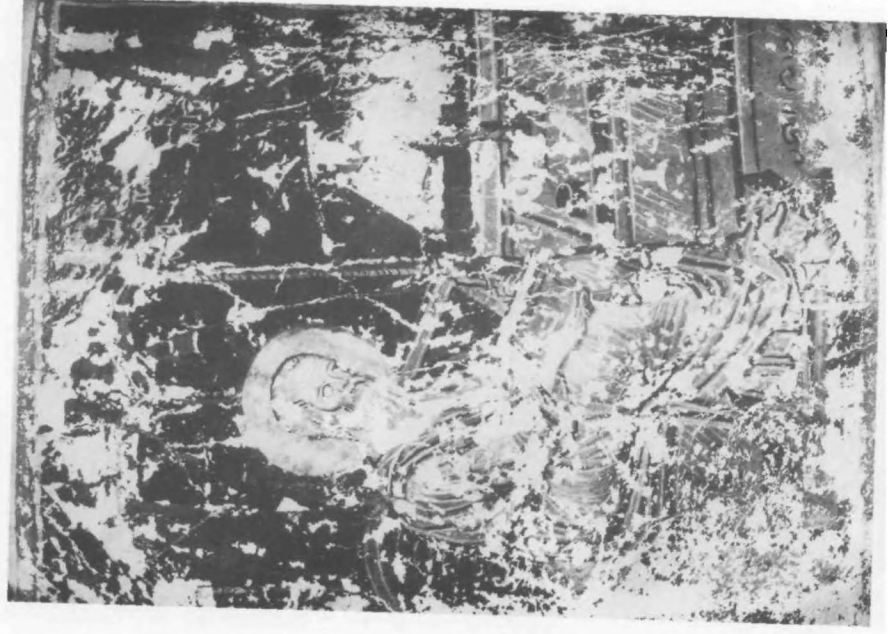


FIG. 8. — John. Oxford, Bodleian Library, *Cod. Laud gr. 3*, fol. 121v (photo : Bodleian Library).



FIG. 7. — John. Toronto, Borowski Collection, fol. 295v (photo : John Glover).

TABLE DES MATIÈRES

Articles

J. COTSONIS, <i>On Some Illustrations in the Lectionary, Athos, Dionysiou 587</i>	5
F. DELL'AQUILA ed. A. MESSINA, <i>Il tempion nelle chiese rupestri dell'Italia Meridionale</i>	20
A. DUMITRESCU, <i>Une iconographie peu habituelle : les saints militaires siégeant. Le cas de Saint-Nicolas d'Arges</i>	48
M. FRIEDMAN, <i>More on the Vienna Genesis</i>	64
J.-P. GRÉLOIS, <i>À propos du Monastère de Prodrome à Thessalonique</i>	78
L. G. KHROUCHKOVA, <i>Les édifices paléochrétiens en Transcaucasie Occidentale</i>	88
E. LEESTI, <i>A Late Thirteenth-Century Greek Gospel Book in Toronto and its Relative in Oxford</i>	128
P. ODORICO, <i>La Sapienza del Digenis. Materiali per lo studio dei Loci similes nella Recensione di Grottaferrata</i>	137
K. PARRY, <i>Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative</i>	164
D. RICKS, <i>Is the Escorial Akrites a Unitary Poem?</i>	184
I. SHAHID, <i>Heraclius and the Theme System. Further Observations</i> ..	208
A. STEINER, <i>Semantische Entwicklungen im Mittelhellenischen Anhand ausgewählter Beispiele</i>	244
P. VAN DEUN, <i>La profession de Foi de Constantin Stilbès dans l'Athous Vatopedinus 474</i>	258

Notes et Informations

C. DE VOCHT, <i>Deux manuscrits perdus de la Catena Trium Patrum in Ecclesiasten (CPG C 100)</i>	264
A. KAZHDAN, <i>A date and an Identification in the Xenophon, No. 1</i> ..	267
G. LANATA, <i>Basilica Symposium, 1-4 Giugno 1988, Department of Legal History, State University of Groningen</i>	272
J. NORET, <i>Faut-il écrire οὐκ εἶσιν ou οὐκ εἰσίν?</i>	277

K.-H. UTHEMANN, <i>Eine neuer Zeuge der Definitionensammlung des Hodegos. Zu E. Mionis Beschreibung des Codex Marcianus gr. 545</i>	281
D. ΧΗΑRDEZ, <i>Le Περὶ διαλέκτων de Grégoire de Corinthe : Inventaire préalable à l'histoire du texte</i>	283

Mémoires et Documents

K.-H. UTHEMANN, <i>Die Lazarus-Predigt des Leontios von Arabissos (BHG 2219a)</i>	291
B. LAGARDE, <i>Contre les Objections de Scholarios en faveur d'Aristote ou Réplique à Scholarios</i>	354

Chronique

Ch. DELVOYE, <i>Chronique Archéologique</i>	508
---	-----

Comptes rendus

<i>Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Novellae. Pars Graeca</i> (G. LANATA)	540
Ruth and Asher OVADIAH, <i>Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israël</i> (Bibliotheca Archaeologica, 6) (J. BALTY)	545
M. L. GATTI, <i>Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contribuiti per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso</i> (P. VAN DEUN)	548